14

الكاتب الشونة

سلسلة كتابات نقدية في مسائل الفكر والتاريخ

د. عبد الله علي إبراهيم

جنجويد وحاكورة

الماركسية وصدأ الريف

المصورات



2022

الدورة الأولى (1976 - 1977م):

1. الماركسية ومسألة اللغة في السودان، 1976م.
2. كيف أحطوطب عشب "إشراقة" التيجاني يوسف بشير؟ 1977م.

الدورة الثانية (2010 - 2012م):

3. بخت الرضا: التعليم والاستعمار، 2010 م.
4. انقلاب 19 يوليو 1971: من يومية التحري إلى رحاب التاريخ، 2012م.
5. فاطمة أحمد إبراهيم: عالم جميل، 2012م.

الدورة الثالثة (2016)م:

6. زنجبار 1964: هل العرب مواطنون في أفريقيا أم مستوطنون؟ 2016م.
7. التعريب: هذيان مانوي، 2016م.
8. حركة وطنية أم حركات وطنية: تاريخ ما أهمله تاريخ جنوب السودان، 2016م.
9. الأصوات الأخرى في الحديقة: التعليم والتراث، 2016م.

الدورة الرابعة (2017)م:

10. الإرهاق الخلاق: نحو الصلح الوطني، 2017م.
11. من يخاف الحداثة؟ 2017م.
12. كسَّار قلم مكميك: مقالان في علم الهوية، 2017م.
13. مذبحة بيت الضيافة 1971: التحقيق الذي يكذِّب الغطَّاس، 2017م.

الدورة الخامسة (2022 -)م:

14. جنجويد وحاكورة: الماركسية وصدأ الريف.
15. الثقافة السودانية: خارطة طريق - الجزء الأول: مقدمات الكتب.
16. أوراق إنقاذية: قول بسم الله>
17. العقل الرعوي: لن أكون راعياً في المرة القادمة، 2021م.

سلسلة كتابات نقدية
كاتب الشونة
في مسائل الفكر والتاريخ

يحررها:

د. عبد الله علي إبراهيم

14

جنجويد وحاكورة

الماركسية وصدأ الريف



للنشر والطباعة والتوزيع

الخرطوم غرب،

شارع الشريف الهندي

المتفرع من شارع الحرية

ت: 912294714 249+

elrayah1995@gmail.com





ISBN 978-99988-53-55-3 ردمك



جنجويد وحاكورة

الماركسية وصدأ الريف

سلسلة (كاتب الشونة): رقم (14)
الكتاب: جنجويد وحاكورة:
الماركسية وصدأ الريف
الكاتب: د. عبد الله علي إبراهيم

تاريخ النشر: الطبعة الأولى 2022م

رقم الإيداع: 2021/655

المدير المسؤول: أسامة عوض الريح
التصميم: محمد الصادق الحاج

الناشر:
دار المصورات
للنشر والطباعة والتوزيع
الخرطوم غرب،
شارع الشريف الهندي
المتفرع من شارع الحرية
ت: 249912294714+
elrayah1995@gmail.com

فهرسة المكتبة الوطنية أثناء النشر - السودان
322.5315 عبد الله علي إبراهيم، 1953م -
ع ع. ع
جنجويد وحاكورة: الماركسية وصدأ الريف/ عبد الله علي إبراهيم.-
الخرطوم: دار المصورات للطباعة والنشر والتوزيع، 2021.
142 ص؛ 14×21سم.
ردمك: 978-99988-53-55-3
1. الماركسية 2. السودان - الحزب الشيوعي
3. ملكية الأراضي أ. العنوان.



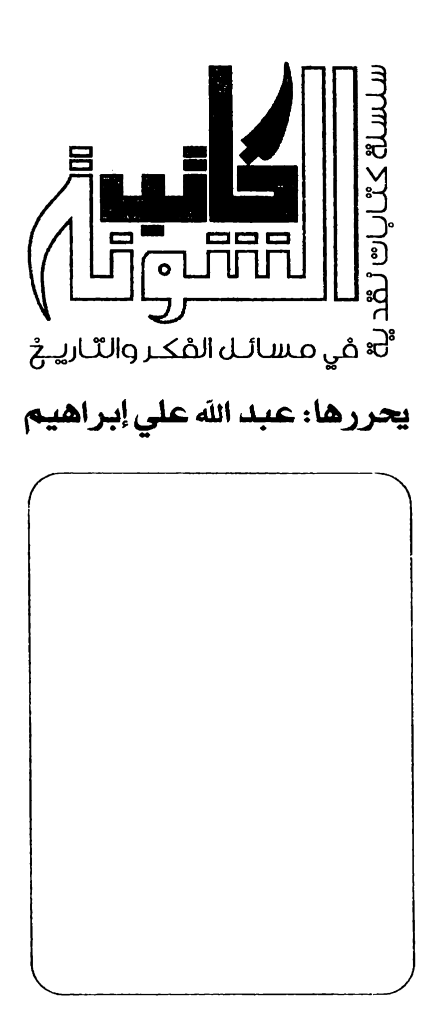
جنجويد
وحاكورة

الماركسية وصدأ الريف

د. عبد الله علي إبراهيم



2022


سلسلة كتابات نقدية
في مسائل الفكر والتاريخ
يحررها: عبد الله علي إبراهيم

هذه سلسلة لمعالجة قضايا الفكر ومناهجه تفاءلَت باسم «كتاب الشُّونَة» الذي هو أول مدوّنة تاريخية مستحقّة الاسم في السودان، وهي عن تاريخ دولة الفونج (1504م-1821م) كتبها الشيخ أحمد بن الحاج أبو علي كاتب الشونة المولود في «1785-84م» بالجزيرة جهة المسلمية. وجاءت شهرته بـ«كاتب الشونة» من وظيفته في 1824م كاتباً لشونة الغلال للحكومة التركية التي حكمت السودان في 1821م. أخذ كاتب الشونة تاريخ الفونج الباكر مما سمعه أو قرأه، أما تاريخهم المتأخر الذي عاصره فقد شهد على عصره. ولم يتوقف بنهاية دولة الفونج في 1821م بل استمر يؤرّخ لزمانه حتى عام 1834م.

واكتنفت المخطوطة بركةٌ غرّاء في التأليف. فكانت موضوع تضامن تاريخي لمثقفين في الدرجة الرفيعة. فقد اتفق لجماعة من بواكير مثقفينا في القرن التاسع عشر، هم القاضي المفتي إبراهيم عبد الدافع 1800م، والزبير ود ضوة، والمفتي الأمين الضرير، على المضي بتدوين التاريخ العاقب لسنة توقّف كاتب الشونة 1831م صُعداً حتى عام 1872م. ثم تعاقب على تحريرها ونشرها في القرن العشرين من شتيت نُسَخها، في إسطنبول وفيينا ولندن ونوتنغهام، صفوة من المؤرِّخين هم الدكتور مكي شبيكة 1947م، والشاطر البصيلي عبد الجليل (1961)، وب. م. هولت 1999م. ووصفَت المؤرّخة هيذر شاركي المخطوطة بأنها أهمّ مصدر في اللغة العربية عن السودان في حقبة تزايدت فيها وتائر انتشار الإسلام وأرهصت هويته العربية الإسلامية بالظهور.

«لا يقتصر عمل الحركة الاجتماعية التقدمية على حشد بسيط لإحصاءات جور النظم الحاكمة أو تدبيج عرضحالات بمظالمها. فالحركات المحسنة بين الحركات الاجتماعية تفعل فينا فعل الشعر العظيم. فهذا الشعر يرحل بنا إلى فضاء آخر، ويجعلنا نعيش رعب عالمنا للمرة الثانية، وأهم من ذلك كله، فهو يعيننا على تخيل مجتمع جديد حقاً».

- كاتب راح عليّ اسمه.

«شايل جبل مرة بلا وقاية».

- حكمة من دارفور

محتويات الكتاب

1

مقدّمة المؤلّف

ألهمَت الماركسية حتى أعدائها في النضال السديد ضد الاستعمار الغربي بما وفّرت لهم من تحليل دقيق للاستعمار وبواعثه الاقتصادية. ولكنها لم تنجح مثل نجاحها الأول في تحليل حقائق أوضاع الدول التي استقلت من ربقة الاستعمار. وقد يميل المرء للقول بأن هذا غير مستعجب من نظرية أوروبية الأصل وافدة لا علم لها بمجتمع أفريقيا وغيره. ويغري بمثل هذا النظر عن كساد الماركسية هرج النظم الماركسية المزعومة في أفريقيا التي خرجت للناس من فوهة البندقية وعاشت ما عاشت بفضل الدعم السوفيتي.

يريد هذا الكتيّب أن يقترح نظراً مغايراً لعاهة الماركسية المظنونة. يريد الكتاب القول بأن مصدر فشل الماركسية في الاشتباك مع الوقائع الأفريقية ليس من نقصٍ باطنٍ فيها. بل هو نقصٌ تَرتَّبَ عن تراخي المعتقدين فيها عن جعلها أداة رافعة

للنهضة الأفريقية مثلما كانت أداة صائبة في مقاومة الاستعمار. وهذا تراخٍ عامٌّ شمل من شغلوا مواقع في الدول المنسوبة للاشتراكية في أفريقيا أو من ظلوا يقاومون بلا هوادة الأنظمة الجائرة في بلادهم. ومن رأي الكِتاب أن هذه الفئة المصابرة لم تستثمر الماركسية خلال هذه المقاومة لتنفذ إلى قضايا مجتمعها الدقيقة متجاوزةً الشعار إلى لبّ الماركسية. صفوة الموضوع أن الماركسية لم تُجرَّب أصلاً في الإحاطة بواقع أفريقيا المستقلة ليَصدُق القول عن غربتها وشذوذها عنه.

سيفحص الكتيب معارضة الحزب الشيوعي (أُسِّس 1946) لنظام دولة الإنقاذ القائمة (1989-2006) ليخلص إلى أن مقاومة الحزب الماهرة المكلفة للنظام حالت دون تطبيق ماركسي خلاق يحيط بمجتمع السودان إحاطة ينفذ بها الحزب إلى عتبة النهضة التي هي البعث الوطني الديمقراطي في مصطلحه. وسينظر الكتاب في وجهين من وجوه هذه المعارضة. وهما أولاً ما اتُّهِم به النظام من استرقاق في الجنوب خلال الحرب الأهلية، وثانياً صور البشاعة التي اتصفت بها سياساته في نزاع ولاية دارفور الغربية.

حمل الحزب على النظام ونسب سياساته في المسألتين إلى خيلاء عرقه العربي الإسلامي. وخاض الحزب في مسألة العرق والعنصرية بغير شيخ. فتمسك بأسبقية التحليل الطبقي على ما عداه حسب السائد عن الماركسية آنذاك. ولم يتدرب على

معالجة العرق على ضوء الماركسية برغم إلحاف دوائر ومنابر مختلفة له لكي يفتح باب الاجتهاد الماركسي في مساس العرق بمتاعب السودان. وكانت هذه فرصته الغراء ليتطابق مع منهجه الذي أذاعه عن نفسه بأنه إنما يطبق الماركسية بصورة خلاقة على واقع السودان. وهكذا أضاع الحزب الفرصة على الماركسية لتنفذ إلى دقائق المجتمع السوداني بصورة ذكية يتآخى فيها التحليل الطبقي والعنصري والجندري. ليس هناك في الماركسية نفسها ما يدمغها بـ «الأجنبية أو الاستيراد» طالما ارتبطت بممارسة خلاقة نيرة مُساءلة أمام قوي الكادحين بشكل رئيس. وقد تمتع الحزب الشيوعي بهذا الصحو الاجتماعي والنظري عهداً ما ولكن أصابه الوهن من فرط معارضة مديدة للنظم العسكرية.

ولما سادت النظرة العرقية الإثنية في تحليل أوجاع بناء الأمة المستقلة الحرة في السودان أهمل الناس اعتبار الأسس المادية التي تَخَلَّقت فيها المنازع العرقية وطموحاتها. وسنرى في الكتاب أن هذه النظرة الثقافية للنزاع السوداني تغلبت على النظرة المادية التي روج لها الحزب الشيوعي منذ نشأته في 1946. فقد نسب الشيوعيون منذ ذلك العهد الخلاف الأهلي إلى الحظوظ المتفاوتة التي نالتها أقاليم وشعوب السودان المختلفة بالنظر إلى التطور غير المتساوي الذي تركها الاستعمار عليها. فقد نمى الاستعمار من المناطق ما استطاع إليه سبيلا بما خدم غرضه

وبتكلفة قليلة وترك المناطق غير الجاذبة بلا تنمية. وهكذا ورثنا تناقضات يستكثر بها الإقليم بها حظوة الإقليم المميز. وأراد الشيوعيون أن لا يجعلوا من هذا الاستكثار سبباً للنزاع والخصام. ولهذه الغاية بثوا وعياً بمنشأ هذه الحظوات المحسودة وكابدوا لإعلاء قضية التنمية والتنمية المُستدركة. فقد تحسبوا من أن يتفجر هذا الحسد، وهو تناقض ثانوي في الأمة المرزوءة بإرث الاستعمار وحبائل الاستعمار الجديد، إلى تناقض رئيس يفسد على الأمة الوعي بمحنتها وتَدَبُّر طرق الخلاص منها.

وتعاورت الحزب حالات من المغامرات السياسية الإثارية وغيرها، كما سنعرض لطرف منها في الكتاب، جعلت نظرته المادية للمأزق السوداني هي الدنيا ونظرة صفوة الإثنيات السودانية هي العليا. ومما زكى النظرة الإثنية بشكل خاص هو أن أول حروب السودان الأهلية في الجنوب بدت ثقافية بين العرب والمسلمين من جهة والأفارقة المسيحيين «الوثنيين» على ما جرت به العبارة دائماً. فقد كانت حرباً واجهت فيها الحكومة المركزية (الموصوفة بأنها كانت دائماً وأبداً إسلامو عربية) القومية الجنوبية الثائرة. ولم ير الناس في ملابسات هذه الحرب مصالح مادية شكلت عظمة النزاع وعبأت الناس حولها. فلم يكن الجنوب قبل النفط المُستَجِد شيئاً مذكوراً من حيث الموارد تستأهل حرباً. ولم يكن بالجنوب من الشماليين سوى تجار الجملة والقطاعي المعروفين بالجلابة (من جلب البضاعة)،

وهم فئة قليلة، والجيش. ولما غابت عن النزاع العظمة المادية السمينة بدا أن الأمر كله أمر سيطرة واستعلاء وقهر ثقافي. وليس هذا كله صحيحاً. ولا نريد له مع ذلك أن يستوقفنا هنا.

كان نزاع دارفور كريهاً جديداً. غير أنه رمي بثقل كبير لصالح تفسير النزاعات السودانية بالرجوع الدقيق إلى اقتصادها السياسي لا إلى مجرد مُضَمناتها الثقافية العرقية لا غير، أي ما أطلقنا عليه في كتابنا هذا نهج الأرومة. فقد زعزع نزاع دارفور عقائد وملابسات روجت لنهج الأرومة أي التفسير العرقي الثقافي، أو الهوية، للصراع الأهلي في الجنوب. فخلافاً للجنوبيين من بعضهم على ملة المسيحية وغالبهم على كريم المعتقدات الأفريقية، فأهل دارفور مسلمون عن بكرة أبيهم. بل هم كانوا واحدة من أكبر القواعد البرلمانية وغير البرلمانية في الدعوة لتطبيق الشريعة. فواحد من أوائل نواب الحركة الإسلامية في برلمان 1965 من الدوائر الجغرافية كان من دائرة شمال دارفور ومن جماعة الزغاوة. ناهيك عن نفوذ حرب الأمة، الغالب فيه أنصار مهدي القرن التاسع عشر، على الولاية حتى صارت دوائرها الانتخابية حكراً له. وتوائق الدارفوريون بآصرة الإسلام مع الجماعات العربية في السودان. فالعربية لغتهم الثانية السائغة للعلم بالدين ولغة التفاهم بإحسان بينهم. زد على ذلك أن الأفارقة في دارفور هم أهل الملك والدار والسلطان وسادوا على الجماعات العربية منذ القرن الخامس عشر.

ومع أن التفريق بين العرب والزرقة تفريق ثقافي متبع في دارفور إلا إنه خلا من شحنة الاستعلاء الثقافي الفج الذي طبع علاقات الشمال والجنوب. وهي علاقات تضمنت نخاسة شمالية للجنوبيين خلال القرن التاسع عشر تركت ذكرى مؤرقة مستفزة لأهل الجنوب. ونتيجة لهذا يفقد التفسير العرقي الثقافي ركناً كبيراً من أركانه حين لا يكون اشمئزاز جماعة من أخرى ساماً ومهيناً. فمهما قلنا عن تباين «العرب» و«الزرقة» في دارفور فهو لم يتسم بالاستفحال الذي وسم تباين العرب الشماليين والأفارقة الجنوبيين.

من جهة ثالثة جاء نزاع دارفور إلى المائدة، في عبارة للفرنجة، بالاقتصاد السياسي لتحليل حروب السودان الأهلية كما لم يفعل نزاع الجنوب إلا بعد اكتشاف البترول من قريب جداً. فسنرى في الكتاب أن النزاع دار وسيدور حول حقوق تملك الأرض والانتفاع منها مما يعرف بـ «الحاكورة». فقد تضرر عرب وأفارقة معاً في دارفور من إرث الحاكورة. وهو نظام متوارث في ملكية الأرض قصرها لجماعة «قبَلية» معلومة وحرم الجماعات الأخرى من الانتفاع الطليق المتساوي منها إلا بشروط التباعة المهينة لصاحب الملك ولقاء رسوم معلومة. وسنفصل في هذا الأمر طويلاً في الكتاب. وصفوة القول هنا أن نظام الحاكورة اصطنع مواطَنتين: واحدة «قبَلية» مميزة بعرف تاريخي في تملك الأرض وأخرى «سودانية» لا تسمن ولا تغني من شيء. فلن

ترفعك سودانيتك للتساوي مع صاحب الحاكورة ولن تشفع لك إذا نزحت بفعل الجفاف والتصحر لتأوي إلى قطعة تحسبها من الوطن وهي ليست منه. وسيكون شاغل هذا الكتاب بيان كيف طعن الصراع على الموارد المحدودة في عرف الحاكورة وعرضه للمساءلة. فقد أراد المحرومون من الحاكورة أن ينعموا برزق في بلدهم كمواطنين سودانيين حظوظهم على قدم وساق مع الآخرين تُصَرّف معاشهم وموارده دولة وطنية لا جماعة وطنية مخصوصة.

وهذا الكتاب محاولة منا لتزكية التفسير المادي لتحليل الخصومات السودانية. ولست أريد بالطبع التهوين من عنصر العرق والثقافة. فهذه طاقة لا مهرب منها وتلتبس بتدافع الناس في المعاش التباساً ذكياً لم نبلغ من معرفته الغاية بعد. فالكتاب يشدد على التفسير المادي للنزاعات الذي سَمَّيته «نهج الحاكورة» حتى نرد التفسير العرقي والثقافي، الذي سَمَّيته «نهج الجنجويد» إلى حجمه المناسب في فهم الإشكال الدارفوري. والجنجويد هي الجماعات المنسوبة إلى «عرب» دارفور وشاد التي أخرجت أكثر الأفريقيين الفور وغيرهم من أرضهم بسياسة الترويع والتذبيح والأرض المحروقة. ومما زاد من جاذبية هذا التفسير الثقافي أن حكومة الإنقاذ الإسلامية، التي لا صليح لها في العالم المتنفذ، متهمة بالضلوع في استنفار الجنجويد لقمع «التمرد» المسلح في دارفور منذ عام 2004.

وللنهج الجنجويدي سوق نافقة في تحليل محنة دارفور بحيث

يمكن للمرء أن يُتهم بعدم الحساسية لهذه المحنة وقسوة الجنجويد إذا جئت للمائدة بنهج آخر. وتستفحل مثل هذه التهمة إذا كان النهج الجديد ينظر في معطيات مادية كالأرض وتملكها. فهي معطيات معقدة تحتاج إلى صبر وكدح لا وقت لهما في زفة الإعلام وثوانيه العزيزة المعدودة. ولكن الحق حق. وحَلُّ عقدة النزاع للمدى البعيد تفرض على المرء المطلع على شأن ما أن ينصح بما عَلِم. والدين النصيحة. ووجدت أن الدكتور ألكس دي وال، وهو من ذوي الاطلاع الحسن على مجتمع دارفور، قد سبقني إلى الدفع بنهج الحواكير قدماً لفهم محنة دارفور والتماس الحلول طويلة التيلة لها. ففي مذكرته التي كتبها بطلب من هيئة العون الأمريكية عام 2005 جعل الأسبقية للنظر في مسألة الحواكير لحل نزاع دارفور على نزع سلاح الجنجويد. ونزع السلاح من هؤلاء القوم ظل المطلب الأول، أو الذي لا غيره، في أجندة الدول والمنظمات المشغولة بأمر دارفور. بل هبط دي وال بمطلب تجريد الجنجويد من سلاحهم إلى المرتبة الثالثة من حيث الأهمية. فرجل في مثل علم دي وال بدارفور قد خلص إلى أن الجنجويد، على عظم جريرتهم، عرض لجوهر المسألة.

ويريد الكتاب رد النزاعات السودانية إلى اقتصادها السياسي في جدل دقيق مع الحزب الشيوعي السوداني في نظره وممارسته في مسألتي الرق ونزاع دارفور. فقد حال هذا الحزب، الذي يترسم

الماركسية حتى إشعار آخر، دون الماركسية والنفاذ إلى الأسس المادية لتلك النزاعات ومترتباتها. فقد استسهل المعارضة «بنهج الجنجويد». وأسقط النظر المادي للمسالة حين لم يبتدر ثقافة سياسية معارضة قائمة على الوعي ب» نهج الحاكورة». والماركسية بالطبع أداة لا منازع لها في تحليل نظم مثل الحاكورة. وبلغت من ذلك حداً مبالغاً فيه حتى سميت بعض ماديتها بالمبتذلة. وقد لا مس الحزب الشيوعي نظم الحاكورة كما سنرى في الكتاب ولكنه فاتها «حُوفَة» كما نقول في دلالة التغاضي الكامل عن الشيء.

مؤاخذتي للحزب في تغليب المعارضة بغير الماركسية قديمة. فقد عاب تقرير المؤتمر الرابع في 1967 على الحزب هذا الضرب من المعارضة. فالتقرير قال إن الحزب عارض نظام عبود العسكري كمحض نظام عسكري لا كنظام اجتماعي طبقي أداته العسكرية. ولم يفق الحزب حتى الآن من مثل هذه المعارضة التي لا يحتاج الواحد فيها للماركسية. وكنت طلبت من الرفاق بالحزب، وكنت بين حلقة المتفرغين، أن ينتهزوا سانحة مصالحة نميري لهم في 1978 ليأخذوا «نَفَسُهم» وليهجروا معارضة «عودة الجيش إلى الثكنات» إلى المعارضة ل»طَوِيلة»، كما نقول، التي لا تنتهي بسقوط النظم الرديئة فحسب بل تتدرج بنا في مدارج النهضة. وسأحكي عن هذه الملابسات في يوم قريب.

وقد وجدت مصداقاً لخطتي عن القيادة المتدبرة «التي تراجع

ولا تتراجع» (وهي عبارة ابتذلها الرئيس نميري في معرض ترويج تنازلاته الكبرى عن أهداف انقلابه في مايو 1969) في كلمة لنقابي بريطاني اختتم بها هذه المقدمة. فقد وقعت عيني في جريدة الإندبندت (7 يوليو 2003) البريطانية على نعي للنقابي الإنجليزي توم جاكسون. وذكر له الناعي كلمة قالها حين رفض أن تشارك نقابته في إضراب عام سنة 1973. ووصف جاكسون الإضراب بأنه فكرة حمقاء لم يكن مقدراً للعمال أن يحققوا به أي شيء. وقال: «إنه لأمر سيء أن لا تكسب من وراء إضرابك ولكن من الإجرام أن تقود الرجال والنساء في معركة تعرف مسبقاً أنها خاسرة. وهذا مربط تدمير الثورية في الناس.» وأضاف: «إن القيادة لا تقتصر على القفز فوق الخنادق المُحَصّنة وأيدينا على سيوفنا جاهزين للهجوم. خلافاً لذلك فالقيادة في بعض الأوقات تقتضي أن تلزم الجابرة وتفكر وترسم خطة وتنمي وحدة الهدف وتحمل الناس بالرفق نحو سياسة موحدة للنشاط وتقرر بشأن الاستراتيجية. تعني القيادة أحياناً أن تصدع برأي غير سائد ولا مقبول لعلمك أنه الرأي السديد وأن تكف عن تكرار الرأي الرائج عالماً أنه مفارق للصواب. فكل أبله بوسعه أن يستصرخ قواته: «هجوم، عليكم بهم». فتاريخنا العسكري حافل بذكر جنرالات شذاذ مرصعين بالنياشين ممن كان سبيلهم للشهرة هو مقابر الحرب التي اكتظت بموتى العمال ترامت الجثة على الجثة. إنني لأستبشع عقلية «اهجمْ أصْلِهم ناراً».

2

أصيل الماركسية في الحزب الشيوعي

لا ماركسية بعد اليوم

ربما قرر مؤتمر الحزب الشيوعي القادم، وهو الخامس منذ تأسيسه في 1946، طلاقه مع الماركسية طلاق بينونة. فقد بشرت بهذا الطلاق جماعة غير واضحة الحجم والأثر بعد في المناقشات العامة التي جرت بمثابة تحضير للمؤتمر. بل أن مشروع اللائحة المقدّم له نزع الماركسية من فراداتها كأيدولجية الحزب الوحيدة وشملها ضمن عقائد أخرى يهتدي بها في نظره وممارسته. أهم من ذلك كله أن بعض أميز كادر الحزب قد خرج عنه في 1995 في خضم تيار سُمي «حق» نادى بغير مواربة بأن الماركسية نظرية قاصرة فات زمانها ومات مغنيها. وأردفوا أن المعاني المتفق عليها في الحزب حول البعث الوطني ونصرة المستضعفين لن تقوم لها قائمة ما أنفك يستظل بالماركسية.

نريد في هذه الكتاب أن ندقّق في صدق الزعم بأن البعث

الوطني المتفق عليه سيكسب من تخلي الحزب الشيوعي (الذي سيتخذ اسماً جديداً في سياق هذا المشروع) عن الماركسية. وسنعرض للمسألة من زاوية أخرى طلباً للعصف الذهني. فمما يستوجب الخشية أن يستسهل الشيوعيون رمي الماركسية في سلة مهملاتهم بالنظر الى تهافت تطبيقها في حقولها الأوروبية البكر تهافتاً يجعل تخلي الحزب الشيوعي السوداني، وهو عيشة في سوق الغزل، ضربة لازب. بل تجد من غير الشيوعيين من يستكثر على الشيوعيين، أو على البعض منهم، التمسك بها مايزال بينما استدبرها مَن هم أعرف بها في بيئاتها الأوروبية الأصل. فمثل هذا التوقع الشيوعي، أو التوقع منهم، قد يعفيهم من التفكر في التنصل من الماركسية بصورة مسؤولة. وهذا التنصل عظيم الخطر بالنظر إلى التأثير الغالب للماركسية في السودان، دون سواها، في بلورة المشروع السياسي الفريد لمستضعفي السودان منذ منتصف الأربعينات سواء من جهة التحرر الوطني، أو التغيير والعدالة الاجتماعيين. ولسنا نريد لعصفنا الفكري هذا بالطبع أن يمنع طلاق الشيوعيين المتوقع من الماركسية بل غايتنا منه ألا يقعوا في أبغض الحلال بضربة لازب بدون إعمال ذكي للعقل والعاطفة معاً.

من رأينا في هذا الكتاب أن الحزب الشيوعي في واقع الأمر ليس بصدد اطراح الماركسية في مؤتمره القادم. الأحرى أنه قد تخلي عنها، منذ عهد طويل، سوى الذكرى منها أو صداها الحاكي.

وهذه هي الزاوية الأخرى التي نستقدمها لدائرة النقاش حتى لا يظن من تهيّأوا لهجر الماركسية في المؤتمر الخامس أنهم يأتون بجديد. وعليه فالشيوعيون إن اسقطوا الماركسية كأيدولجية لحزبهم في المؤتمر الخامس فهم ما زادوا عن فقدان شئ لم يوظّفوه على رأي الأمريكيين. فقد بدا لي الحزب الشيوعي منذ عهد بعيد حزباً انشغل بمعارضة نظم ديكاتورية بلغت سنوات حكمها نحو 40 عاماً منذ استقلال السودان لنحو نصف قرن. وقد أحسن الحزب مقاومة هذه النظم وضحّى تضحية مشهودة. غير أنها مقاومة يحسنها أي أحد غيره وبغير حاجة للماركسية. فقد قل في الحزب تباعاً الاسترشاد بالماركسية حتى تتأسس مقاومته للنظم الطاغية على هدي ماركسي يستنطق هذه النظم منشأها الطبقي والعرقي والبطرياركي ليوطن تكتيكاته للمقاومة بين المستضعفين، بشكل رئيسي ، بالنظر إلى استطاعتهم ومصلحتهم، وليضمن إن هزّ الشجرة أن تسقط الثمار في عبه لا كيفما اتفق. وهذه آفاق البعث الوطنى التي رنا لها الشيوعيون وعجموا كنانتهم وتخيروا لها الماركسية سهماً لا يخيب. ولما غطت المقاومة على هذه الآفاق تحول الحزب الشيوعي إلى حزب معارض ذي همة مميزة بالفعل ولكن كسبه من المعارضة مثله مثل كل حزب آخر.

واتوقف قليلاً هنا للتمييز بين المقاومة والنهضة حتى يقف القارئ على كساد الماركسية في الحزب الشيوعي. وجدت الدكتور

مارك موريس، وقد كان زميلاً لي بجامعة ميسوري بالولايات المتحدة، ميز بين الهمتين بصورة لماحة مفيدة لغرضنا هنا. فقد جاء بهما في سياق دراسة له عن مجاهد مكسيكي على عهد الاستعمار الأسباني لها في القرن الثامن عشر. فالمجاهد، باسكال مورينو، من غمار الناس واختاره أهله ليكون قيماً على شأنهم مع المستعمرين. واغتنم مورينو هذه السانحة ليخرج بدعوة للإصلاح معتمداً على قاعدته الراسخة بين مواطنيه وإحسانه لغتهم المحلية، وحسن دربته في منطقها المفحم، وبلاغتها الآسرة. وأضحت اللغة عنده أثراً دالاً على موهبة قومه في التعبير، وأداة تستنهضهم للعلا. وقد وظفها مورينو بهاتين الصفتين كطاقة تاريخية لنهضة قومه. وأراد موريس من هذه الدراسة أن يوضح أن مورينو لم يكتف بـ«المقاومة» للحكم الأجنبي كيفما اتفق. فقد اقترنت عنده المقاومة بـ«النهضة» بإحسانه مصطلح بلاغتهم المسمي «الحب والشرف». فهو لم يجتزئ هذه البلاغة ليلهب ظهور قومه للذود عن الحمى ورد الدخيل ومحو عار الاحتلال كما نفعل باستعادة أبيات شهرية لمهيرة بت عبود في حض قومها الشايقية لرد اسماعيل باشا وجيشه على أعقابهم في 1821. خلافاً لذلك حمل مورينو مصطلح قومه كبؤرة يكتشفون بها أنفسهم ويستردون بها عافيتهم التاريخية.

ولم اجد عبارة شافية في طلاق المقاومة عن النهضة في ممارسة الحزب الشيوعي مثل التي جاءت في الماركسية وقضايا

الثورة السودانية وهو التقرير المجاز في المؤتمر الرابع للحزب الشيوعي في 1967. ويكاد التقرير أن يكون شكوى كظيمة من أن الحزب لم يتمتع بفسحة مستقرة من الوقت لتعميق الماركسية بين صفوفه أو العناية بتربية عضويته (من طلائع ثورة أكتوبر 1964 كما سماهم) بعبارة أخرى. فقد نهض الحزب مباشرة «وسط ضجيج الحركة الثورية» حتى أن مثقفيه أنفسهم تلقوا عموميات الماركسية وهم في خضم الصراع ضد الاستعمار بصورة أصبحت وحدة تفكيره قائمة على البرنامج السياسي لا الأساس الأيدلوجي. وقوَّت هذه الناحية في تكوينه اتجاهات يسارية حالت دونه ودون أن يكتشف طرقاً متعددة للعمل السياسي، في ظروف صودر فيها ذلك العمل، غير المنشور والإثارة: «النشاط الإثاري العملي». وترتب على هذا أن انقطعت اتصالاته اليومية بالجماهير وأخفق في أن «يرتبط بالحياة في أكثر من أفق». والشاهد هنا تعليق التقرير السلبي لمقاصد مقاومة الحزب الجرئية لنظام الفريق عبود (1958-1964). فقد وصفها بأنها كانت تقليدية جرت في إطار الجو العام الذي كان حبيس «الخلاص من الديكتاتورية العسكرية والرغبة في التخلص منها وحسب». وزاد التقرير بقوله إن الحزب واجه النظام كديكتاتورية عسكرية ولم يواجهه كنظام طبقي أداته العسكرية. والمواجهة الأخيرة هي ما يعتد به الماركسي لبلوغ التغيير الاجتماعي المفضي للبعث الوطني. فالمقاومة الضريرة احتطابُ ليل.

الماركسية والريف، المفاجآت غير السارة

ربما أصاب الأستاذ الخاتم عدلان (وآخرون) في استقالته عن الحزب الشيوعي في قوله إن الحزب لم يستطع استيعاب القضايا المعقدة للتركيبة السودانية مما ضرب عليه عزلة أصبح بها «إزاء الجنوبيين حزب للشماليين، وإزاء الريف حزب للمدينة، وإزاء المرأة حزب للرجال». وإصابة الخاتم فيما ذهب إليه قاتلة. فقد سبقه عبد الخالق محجوب، سكرتير الحزب 1949-1971، إلى بعض هذا القول منذ أكثر من أربعين عاماً. فقد أخذ على حزبه اقتصاره على مسائل الشمال وبنادره حتى صار الجنوبيون يعدونه حزباً للشمال ،كما يراه أهل الريف حزباً للمدن والأقسام «المتقدمة من الجماهير».

وقد حالت دون الحزب والانغماس في الريف السوداني حوائل من الحداثة كما فهمها لا كما ينبغي لها أن تكون. وليس أدني تلك الحوائل لغته التي صور بها الريف بصورة استدبرته ونفته عن زماننا بجعله أثراً خالفاً من عهود خلت. فمصطلح الحزب عن الريف زاخر بأوصاف التخلف والتبلد وإثقال الكاهل. ولا غرابة. فمعلوم أن الماركسية بنت البندر وتشوبها نعرة البندر على التخوم. وقد اشتهرت عن ماركس قوله «بلاهة الريف». ونجد هذا المصطلح المثبط عن الريف في وثيقة شيوعية عمدة هي **الماركسية وقضايا الثورة السودانية**. فهي تصف الريف وحياته في «القطاع التقليدي» فتقول إن اقتصاده

متخلف تابع للنفوذ الأجنبي. فهذا القطاع، الذي ينتج 56٪ من الإنتاج الأهلي، في قول الشيوعيين، يعتمد على الآلات القديمة التي نكتشفها بين حضاراتنا القديمة. فهو «يحط بثقله على اقتصاديات البلاد» ونجد أنفسنا حياله نرتد إلى «عهود ما قبل القرون الوسطى». وهو بالتالي يحبس «أغلبية شعوبنا (87٪ من السكان) في عهود غابرة لا علاقة لها بالنور أو التقدم». وهذا القطاع الأثري، بحيطانه الغليظة، «يكتم أنفاس الجماهير فيه». وقد ذاق منه الحزب والجماهير المتقدمة الأمرين حين استثارت القوى الرجعية «عنف البادية والجماهير المتخلفة» ليصب جام غضبه على الشيوعيين. ومهمة الحزب حيال هذا القطاع هو هز ساكنه بجلبه «إلي حياة المعرفة وفي إطار البعث الوطني الجديد» وإدخال «الحياة والحركة وسط الجماهير» فيه.

فالقطاع الحديث مدعو من الحزب أن يوسع قاعدة الإنتاج ويدخل «مراكز للتقدم» في القطاع التقليدي وجذب سكانه بطريقة ثابتة ومؤثرة إلى ميدان الحداثة. وهذا، عندي، ذم للريف لا تحليل لاقتصاده وسياساته.

الجنوب: حمار الحزب في العقبة

كانت حرب الجنوب الأهلية هي ساحة شقاء الحزب الشيوعي الباكرة والكبرى بالقطاع التقليدي. فقد طالت واستطالت حتى خشي الحزب منها أن تصبح عبئاً على الحركة الشعبية

الديمقراطية في قطاع الحزب الحديث. فقد جاء في **الماركسية وقضايا الثورة السودانية** أن الجنوب مشكلة كأداء تواجه قضايا النهضة الوطنية الديمقراطية. فالحركة الجنوبية ذات طابع تغلب عليه معاداة النهوض الوطني، والتحرر من التبعية الاستعمارية، وتطور الثورة الديمقراطية. وقد فاقم من طابع هذه المعاداة السياسات الرجعية للفئات الحاكمة. وأصبحت حركة الجنوب بذلك عبئاً على الحركة الشعبية الديمقراطية مع أن الجنوب، كأقلية قومية، له مصلحة في انجاز تلك الثورة.

ولم يمر عام على المؤتمر الرابع حتى صدرت وثيقة بعنوان **قضايا ما بعد المؤتمر الرابع** عن اجتماع اللجنة المركزية في مارس 1969. واصطلحت الوثيقة على تسمية القطاع التقليدي من جنوب وبواد للأنصار، وهم محبو الأمام المهدي الذي عاش في القرن التاسع عشر، وغيرهم بـ«التكوينات غير الرأسمالية». وهنا اعترف الحزب بوضوح بأنه قد صار حزباً للمدن و«للأقسام المتقدمة من الجماهير». فهو في نظر الوثيقة قد قصر عن تنمية صيغة شاملة للعمل الثوري بعد نشاطاته الناجحة بين رعاة مديرية كردفان في الخمسينات. وتساءل التقرير إن كان للماركسية فرصة لاستنهاض أهل هذه التكوينات السابقة للرأسمالية. واسترجع قول لينين للعاملين الثوريين في شرق روسيا القيصرية بقدرة الماركسية على استنهاض شعوبهم متى اكتشفوا اللغة والوسائل والأشكال التنظيمية لتقديم الماركسية لها.

وعاد الحزب في **قضايا ما بعد المؤتمر الرابع** (1968) إلى مسألة الجنوب في محاولة لتخطي مخاوفه التي أذاعها عنه في مؤتمره الرابع. وتركزت المحاولة في الخشية من انتكاس الحركة الثورية في الشمال من جراء حركة القوميين الجنوبيين الضالعة مع الاستعمار في غالبها. فقد تعلم الحزب من خبرة ثورة أكتوبر 1964 كيف استنزفت متاعب الجنوب طاقات الثوريين الشماليين. ومع ذلك تمسك الحزب بالعمل الدؤوب في الجنوب برغم أن معظم حركة الجنوب القومية لا تلقى قبوله. وأشارت **قضايا ما بعد المؤتمر الرابع** إلى تناقض قائم في كون الحزب والقوى التقدمية هي أخلص القوى في تحالفها مع جماهير الجنوب إلا أن أقساماً كبيرة ومؤثرة بين ممثلي هذه الجماهير لا تقدر هذه الحقيقة. بل قد يذهبون إلى معاداة القوى الديمقراطية. والأنكى أنهم يعدون الحزب الشيوعي في عداد سائر الشماليين. وغلبت المحاذير أيضاً على نظرة الحزب للبادية في **قضايا ما بعد المؤتمرالرابع**. وانطوت لغته على الإعياء حيالها. فجماهير الأنصار «عبء» آخر يقع على عاتق الحركة الثورية. وقد ظل الأنصار يشكلون هذا العبء لفترة طويلة خلال فترة النضال الوطني. فقد استخدمهم عداة التقدم في منعطفات وطنية لوقف تطور البلاد. فهم عبء ومعالجة شأنهم في الحزب عبء ثقيل. وهذه لغة ناكصة عن الريف.

تجدد اهتمام الحزب بالجنوب بصورة إيجابية في ملابسات

انقلاب الرئيس النميري في مايو 1969. فقد كان الشيوعيون وراء إعلان التاسع من يونيو لذلك العام. وتولى جوزيف قرنق، عضو المكتب السياسي للحزب، وزارة شؤون الجنوب. وخلص عبد الخالق محجوب، سكرتير الحزب، من هذه التجربة (في كتيب **حول البرنامج**، آخر ما كتب قبل إعدامه في 1971) من عمل الحزب على مستوى الدولة في الجنوب قائلاً إنه، متى ما نجح الحكم الذاتي المقترح، سيطرح الشيوعيون «في مرحلة البناء الاشتراكي شعار حق تقرير المصير للقوميات». وسيختار الجنوب البقاء في الدولة السودانية الاشتراكية على محصلة هذه التطورات الإيجابية. وهذا شح سياسي تصوّر به عبد الخالق أن مقاليد التطور بيد الحزب. ولم يجعل فرجة للتطورات الدرامية التي أسفرت عن جعل تقرير المصير حقاً في صلح نيفاشا بين حكومة السودان والحركة الشعبية عام 2004 حتى قبل أن نبلغ من أمرنا شئياً في تدرّج عبد الخالق آنف الذكر.

وتناول كتيب **حول البرنامج** أوضاع «التجمعات القومية والقبلية» في سياق الدعوة للثورة الديمقراطية التي أراد لها عبد الخالق أن تتغلغل في المجتمع. ولعل القفزة التي جاء بها **حول البرنامج** حيال الديمقراطية هو التزام الشيوعيين بمبدأ تمثيل المواطنين في برلمان منتخب. ولكنه سرعان ما انتكس بهذا التمثيل وحصره في القوى الوطنية الديمقراطية الواعية حتى يأذن وعي القطاعات الأخرى بتمتعها بهذا الحق لاحقاً. كما أن

حول البرنامج مس التحاذر العرقي بين الأقوام السودانية حين وصى بدخول الدولة في ميدان السلع بالشراء والتوزيع في القطاع التقليدي لإزالة الوسطاء الطفيليين الذين يستحوذون على جزء من الفائض عن طريق التجارة والتحكم في السلع. وقال إن هذا سيقع برداً وسلاما على القوميات والقبائل في القطاع التقليدي لأن أغلب هؤلاء الوسطاء هم الآن من القومية العربية مما خلق شيئًا من الحذر والعنت في بعض الأحيان.

لم يصمد الحزب عند وجهته للتوافر على مسائل الجنوب والبادية السودانية كقضايا للنهضة أمام مزاج المقاومة الذي أخذ بمجامع الحزب بعد فشل انقلاب 19 يوليو 1971 الذي ذهب بزهرة القيادة الشيوعية. وردت هذه النكسة، في قول أحدهم، الحزب إلى طفولة ثانية. وقد ساد هذا المزاج تقويمه لإتفاقية أديس أبابا التي نجح خصم الشيوعيين وسفاحهم الأشر، الرئيس نميري، في عقدها مع الجنوبيين بعد نحو 6 أشهر من ضربته القاصمة للانقلاب الذي أُتهم الشيوعيين بتدبيره. وجاء تقويم الشيوعيين للاتفاقية واجهة لمتاعبهم مع نميري وآخرين أكثر منه تحليلاً مستقلاً للحدث في بواطنه السياسية والقومية منها بوجه خاص. ومن أهم مصادر ضيق الشيوعيين من الاتفاقية قناعتهم بأنهم كانوا بصدد إبرام اتفاقية أفضل كان يعد لها جوزيف قرنق، وزير شؤون الجنوب، قبل فاجعة انقلاب 1971 يوليو. ولذا ساد في أدبهم أن اتفاقية أديس أبابا

حل برجوازي ووجهة سياسية انتهازية قائمة على التنازلات والمكاسب المؤقتة. ومن رأي الحزب أن تكتيك العصابات، الموصوف بالتمرد، هو «ثغرة لينفذ الاستعمار الجديد إلى جسد السياسية السودانية». ومع تفهم الحزب للدوافع السياسية لمن حملوا السلاح إلا أنهم لم يجنوا سوى الفتات من الاتفاقية في حين بشم قادتهم الوالغون في الفساد المدعومون بالاستعمار الجديد وإسرائيل. فهؤلاء القادة المترفون هم نواة طبقة رأسمالية روّضها الجلابة، وهم التجار الشماليون في الجنوب، بالشراكة والرشوة. وعليه فهي ستناوئ سير البلاد في طريق التطور غير الرأسمالي. وأخذت نعرة المقاومة من الحزب كل مأخذ حتى قال إن السلام لن يسود في الجنوب قبل الإطاحة بنميري وأعوانه جنوبيين وشماليين.

وحاول الحزب في تقويمه للاتفاقية أن يرسى تحليله على قاعدة طبقية. فقد قال محقاً إن الحكم الذاتي للجنوب جاء طريقاً قويماً ليتخطى عقلية التعالي القومي للبرجوازية وشبه الإقطاع في الشمال، ولمواجهة دعوات الفدريشن والانفصال في الجنوب. وبهذه الصفة فهو حل اقتضاه صراع طبقي ولن يقع، أو يثمر، مثل اتفاقية أديس أبابا (1972) التي هي حل إداري عسكري قطف ثماره قادة التمرد وتقوّى به نميري المستبد. ورفع الحزب عقيرته مرة أخرى بالهتاف المعارض بوجوب الإطاحة بنميري وحلفائه ليستعيد الحكم الذاتي معناه، ولتقوم

سلطة وطنية ديمقراطية للشمال والجنوب قادرة على تطبيقه باستقامة. ويقول الحزب إنه متى لاحت الاشتراكية في نهاية هذا الطريق أزف موعد تقرير المصير للقوميات الجنوبية.

ومما يدلل على سوء ظن الحزب باتفاقية أديس أبابا وانسداد نفسه منها أنه انتهز أول سانحة لعمل مضاد لنظامها في الجنوب، وهو انقلاب جوبا الموؤد في فبراير 1977، للبرهان على أن رأي الحزب السلبي في الاتفاقية كان صحيحاً. وذكّر الحزب الناس أنه قال في 1972، بعد الترحيب بوقف نزيف الدم، إن الاتفاقية ستؤدي إلى «تحكم قيادات التمرد المشبوهة، وقيام برجوازية بيروقراطية متعصبة تعادي وحدة البلاد، وعاجزة عن تلبية المطالب الحيوية للجنوبيين». وإن الاتفاقية لن تؤدي إلى استقرار البلاد بل زعزعتها. وقد أثبت الانقلاب الفاشل صدق قول الحزب هذا. وهكذا استثمر الحزب الانقلاب ليبرهن صدق قوله في 1972 من أن الاتفاقية كانت استسلاماً للمتمردين، وتسليماً لجنوب البلاد لهم «كجزء من الصفقة الشاملة مع الاستعمار». وأضاف بأن عَرّابي الصفقة هم مجلس الكنائس العالمي، والإمبراطور هيلا سيلاسي، وعميل المخابرات الأمريكية منصور خالد ممن تآزروا «لخلق حكومة إقليمية في الجنوب تخدم مصالح الاستعمار في قلب القارة الأفريقية».

ولعل أكبر ضحية لهذا التشويش الشيوعي من جهة الجنوب هو تعطيل الحزب الاجتهاد في آفاق الحكم الذاتي الإقليمي

للقوميات المستضعفة، الذي كان هو أول من جاهر به في خمسينات القرن الماضي، ليبلغ به ما بلغناه منه اليوم من حق لتقرير المصير. فلم يقبل الحزب منذ ذلك الزمن بمبدأ تقرير المصير للجنوب بالكلية. وأصر على أن تلك القوميات لن تنال هذا الحق إلا في ظل الاشتراكية ودون نيلها هذا الحق، قبل ذلك، خرط القتاد. وقد استخار الحزب في هذا الموقف تشوشه من جهة تمزق الوطن، ومن جهة أخرى سوء ظنه بالاثنين، الجنوبيين والشماليين واكتفاءه من الماركسية بالتطبيق الإستاليني اللئيم لها في الاتحاد السوفيتي دون سخاء لينين الذي تمسك بتقرير المصير للقوميات بغير لبس أو إرجاء.

وقد قبل الحزب بهذا الحق مضطراً في الوثيقة المسماة «قرارات أسمرا المصيرية» التي تواثقت عليها المعارضة السودانية لنظام الإنقاذ عام 1995. فحتى نهاية العقد الثامن من القرن الماضي ظل محمد إبراهيم نقد، سكرتير الحزب الشيوعي (1971 - 2015) يتمنّع على اعتبار حق القوميات لتقرير مصيرها مما يوافق واقع السودان. وهيأ حوار لجريدة الميدان الشيوعية مع نقد (نشر في **قضايا الديمقراطية في السودان**، 2002) أن يوضح موقف حزبه المُرجئ لمنح القوميات السودانية حق تقرير المصير. فقد انبرى بالنقد للشيوعيين طه ابراهيم لمفارقتهم اللينينية بحجب هذا الحق عن القوميات. وقال إنهم إنما يسوّفون في الحق خشية استفزاز جمهرة الشماليين بهذه اللينينية القحة. وقال نقد في

رده عليه إن طه لم يقف على كامل عقيدة الماركسيين حول حق القوميات في تقرير مصيرها. فهو ليس حقاً جامداً من جهة الإلزام. فقد تحفظ طه نفسه من جهة منح هذا الحق متى انصرف به الناس إلى إقامة دويلات منفصلة وعد ذلك رجعية. واغتنم نقد تحفظ طه هذا ليقول إن هذا الاعتبار ما رافق تفكير وممارسة الشيوعيين طويلاً في سياق قناعتهم بالبدء من وقائع الوضع في السودان لا النقل المسطري من النصوص أو تجارب الآخرين. فأساس عمل الحزب وحدة السودان في مواجهة الاستعمار قديمه وجديده ولن يتنازل لحركة انفصالية في الجنوب بتبني ذلك الحق مهما قيل من إجازة الدولية الاشتراكية له. وزاد بأن جون قرنق، زعيم الحركة الشعبية الجنوبية، لم يطلب حتى الحكم الذاتي ناهيك عن تقرير المصير بل طلب سوداناً جديداً تتساوى فرص الجميع به في الحكم والثروة. وقال بإن الحق يصبح تقدمياً حين يخدم وحدة الوطن، وتآخي قومياته، ورفع عنجهية القومية الكبيرة، وتلافي العنصرية المضادة في القوميات الأخرى. ورجع إلى كتاب عبد الخالق **حول البرنامج** الذي قيد الحق بنشوء سلطة وطنية ديمقراطية.

نصحهم ستوكلي كارمايكل بمنعرج اللوى

وسنعرض هنا لبعض الفرص المهدرة التي سنحت للحزب ليلقى أثقال القضايا التي أخرجتها الأرياف مستعداً لا

مستدركاً. ومن هذه الأثقال مسألة العرق والطبقة والسياسة. فلو تخطى الحزب عقله المعارض لهيأت له هذه السوانح أن يرفع سقفه النظري وينوع نشاطه ليلامس البعث الوطني من أقطاره جميعاً.

أذاع استوكلي كارمايكل، من مؤسسي حركة القوة السوداء في ستينات القرن الماضي في الولايات المتحدة، في محاضراته بدار الثقافة واتحاد المعلمين ودار أساتذة جامعة الخرطوم بمدينة الخرطوم في شتاء 1970 فكرة حبيبة لأفارقة الشتات مفادها أن سمة الصراع الرئيس لعصرنا هي صراع البيضان والسودان. وهذا مخالف بلا شك لعقيدة الماركسيين السودانيين الذين يرون التناقض الرئيسي في عالمنا هو صراع الرأسمالية والاشتراكية. ولما أصم الماركسيون في السودان آذانهم عن قول كارمايكل بارتداف الوعي بالسلالة والعنصر إلى الوعي بالطبقة أضاعوا نصحاً ضحى الغد لم يرشدوا إليه حتى تكاثف الوعي بالعرق، واستبدت مشاعر الضيق بعنصرية «الجلابة» في الثمانينات، وشقت طريقها إلى أدب العمل السياسي المسلح في الجنوب وغيره وإلى العالم بأسره.

أجور للشمالي بغَضّ النظر

وربما تسرب من بين أيدي الماركسيين السودانيين وعي آخر بالعرق وسياساته من جراء الطريقة التي استخفوا بها بالموضوع

حتى لو جاءهم من ماركسيين سودانيين غير شماليين. فقد نشرت جريدة «الميدان» السرية (أغسطس-سبتمبر 1984) عرضاً ونقداً لبرنامج جماعة «نام» وهي حركة العمل الوطني الجنوبية الماركسية. وقد استبشرت الميدان في عرضها بتبني جماعة جنوبية شابة للماركسية في ملابسات تبلور قوى جنوبية رضعت وعياً بالنضال من الحرب الأهلية وفي منافيها الأفريقية. غير أن عرض الميدان لم يجد في أفكار الوثيقة المخصوصة سوى ما يكتم منه «الغيظ صبراً على النقاش.» وهذه عبارة كاتب الميدان. فقد شَخّصت منظمة «نام» وضع السودان بأنه يعاني من الإمبريالية والاستعمار الاستيطاني العربي. وقوام هذا الاستعمار في نظر «نام» جماعة سكانية لا تزيد عن 30٪ من السكان في حين يسيطرون على كل الثروة والسلطان. استنكرت الميدان تقدير «نام» ذلك قائلة إن منطلق مصطلحات الوثيقة الماركسية عنصرية وبعيدة كل البعد «عن أي فكر ديمقراطي إنساني أو فكر تقدمي أو ماركسي». ونبهت الميدان محقة إلى أن أكثر أفراد الثلاثين بالمائة من الجماعة الموصوفة بالعرب عمال ومزارعون وكادحون تعرضوا للاستغلال، أو ناضلوا لسودان اشتراكي. وهذا حجة غراء بالطبع ولكن من يعانون من الاضطهاد العرقي لهم منطق آخر. فهم يحتجون بأن أبناء العرق السيد من الفقراء والمساكين ينالون أجراً زائداً على ما عداهم بمحض انتمائهم لذلك العرق المتمكّن. وقد سمّى الباحثون هذا الأجر الزائد

ب «أجور البياض» في نظرهم للصراع العنصري في الولايات المتحدة. وهي أجور ينالها حتى فقراء البيض لأجل بياض جلدهم.

وتكاد الميدان تعلن ردة برنامج «نام» عن الماركسية بقولها إن «النظرة العنصرية التي تتبناها الوثيقة تنسف أي اساس يسند محاولاتها لتحليل الواقع الجنوبي تحليلاً طبقياً». واستطردت الميدان تلقي على جماعة «نام» محاضرة عن الماركسية والطبقة بصورة لم تخل من أستاذية. وفيها أخذت عليهم، مثلهم مثل سائر الثوريين الأفريقيين، الانبهار بأدبيات الماركسية الأوروبية أو الصينية أو من أمريكا اللاتينية بغير دراسة موضوعية لباطن مجتمعاتهم. وجدّدت قولها، أو تحذيرها، من أن تعمى مصطلحات الماركسية الواردة في الوثيقة الأبصار عن «رؤية المنطلقات العنصرية العرقية التي تحجب عن أصحابها آفاق المستقبل لشعب السودان».

ولم يخطر لكاتب الميدان أن مساهمة هؤلاء الماركسيين الجنوبيين، مثلهم مثل كارمايكل، هي في جعل العرق موضوعاً للنظر السياسي الماركسي مهما شطحت بهم العبارة. فالميدان سريعة إلى دمغ الوثيقة بالعنصرية متى ما تحدثت عن «الاستعمار الاستيطاني» وتعده ادعاء يكتم المرء غيظه منه ويناقش. وتدفع الميدان تهمة «نام» للشمال بالاستعمار الاستيطاني بقولها إن عدد الجنوبيين في الشمال أكبر بمئات المرات من عدد الشماليين في الجنوب. واتفقنا على سداد مصطلح الاستعمار الاستيطاني على

الحالة السودانية أم لم نتفق فليس الأمر في مثل هذه المسألة أمر عدد وإنما هو أمر شوكة وإخضاع. فقد استعمرنا الإنجليز وكانوا بيننا فئة قليلة جداً.

ونصيحة يوسف عبد المجيد التي لم «تخدّرهم»

وربما ما جاء به الأستاذ يوسف عبد المجيد، من زعماء القيادة الثورية التي خرجت على الحزب الشيوعي في 1963، مما نؤسس عليه بعض فهمنا لتفريط الحزب الشيوعي بالوعي بالسلالة من جهة ممارستهم وسط مزارعي الجزيرة. فقد أخذ عليهم في كتابه **أجراء الريف** (الخرطوم 196؟) انصرافهم عن العمل بين العمال الزراعيين بمشروع الجزيرة الذين يأتي أكثرهم من العناصر الأفريقية السودانية أو الوافدة الذين هم ضعف المزارعين من عرب الجزيرة. وهذه العناصر هي التي سار عليها اسم «الكمبو» في أدب السلالات في العقدين الأخيرين. والكمبو من «كامب» وهي المعسكر بالنظر إلى قرى العمال الزراعيين المعزولة عن غيرها ويبدو عليها أنها مؤقتة وعابرة في حياة أهل الدار برغم ثباتها وتكاثرها. وأخذ يوسف على الحزب تركيزه على المزارعين بينما أن أفقرهم يشارك بصورة اخرى في استغلال العمال الزراعيين.

وبهذا طمس الحزب الشيوعي، في رأي يوسف، الصراع الطبقي في الريف خشية ترويع «اصحاب العباءات البيضاء»

من المزارعين. فقد حارب هؤلاء المزارعون الأثرياء بوادر التنظيم النقابي بين العمال الزراعيين في الخمسينات. وعرض يوسف برنامجاً لوحدة المزارعين، الحليفة للشيوعيين، ووجده خلا من كلمة خير واحدة بحق العمال الزراعيين ومعاناتهم. وقد حال دون الشيوعيين والنفاذ إلى العمال الزراعيين انحدار قادتهم «طبقياً من برجوازية المدن». وعليه فالقائد منهم ، في قول يوسف، غير مستعد للارتباط في «معيشته وفي ملبسه وسكناه بواقع العامل الزراعي». فقادة الشيوعيين إذا عملوا في الريف سكنوا إلى منازل أصحاب هذه العباءات الأقرب إلى نمط حياتهم المدينية وسبل راحتها.

ولمس يوسف عنصر اللغة والنهضة بصورة موجزة حين قال إن هذا الكادر الشيوعي غير مستعد للتخلي عن طريقة كلامه. وربما يفسر هذا اتخاذ يوسف منزلاً متواضعاً في الريف وامتهانه الزراعة حتى توفي حتى يكون «الشيوعي المضاد» قريباً من العمال الزراعيين وفقراء الريف. وقد علم الشيوعيون خلال انقسام 1970 حكمة يوسف. فقد خرجت عليهم صفوة قيادة المزارعين، التي استثمروا فيها طوال انشغالهم بريف الجزيرة، وانحازت إلى نظام مايو بقيادة نميري، وهو النظام الذي وصفه الشيوعيون بأنه «دولة البرجوازية الصغيرة». وجرت ملاسنات حامضة حول هذا الأمر بين عبد الخالق محجوب وشيخ الأمين محمد الأمين عضو اللجنة المركزية للحزب وقائد حركة المزارعين.

اقتصاد الهوية السياسي في جبال النوبة

طمس استغراق الشيوعيين في خطاب العرق في مقاومة كيفما اتفق لنظام الإنقاذ عنهم تجربتهم الذكية في كنف نزاعات العرقية بجبال النوبة بالغرب الأوسط في خمسينات القرن الماضي. وقد عاد لهذه الممارسة الشيوعية عطا البطحاني في كتابه عن السياسة الإثنية والحركة الفلاحية في جبال النوبة بصورة غير مسبوقة في جدل السلالة والسياسة القائم على قدم وساق عندنا منذ حين. فقد تناول سياسات الطبقة والعرق في جبال النوبة منظوراً إليها من أنشطة وآفاق اتحاد مزارعي جبال النوبة (1954).

ويمكن للقارئ أن يميز بين طاقتين سياستين سادتا جبال النوبة خلال تلك الفترة موضوع دراسة البطحاني. وهو لم يسم الطاقتين ولكنهما مما يمكن أن نطلق على واحدتهما نهج الأرومة كما فعلنا قبلاً. ونطلق على الأخرى نهج الاقتصاد السياسي. وقد نسب البطحاني النهج الأول لمن سماهم البرجوازيين النوبة الصغار الإثنيين بينما خص الشيوعيين بنهج الاقتصاد السياسي.

ونهج الأرومة هو الذي تنعقد عنده هوية الجماعة على معطيات أو مسلّمات في وحدة الدم والثقافة والتاريخ والإقليم. وهي معطيات يُولد المرء فيها وهي تدمغه فلا فكاك لأنها تؤثر عليه بصورة مستقلة وغلابة لا يملك لها رداً. فلا يتواشج الناس

في أرومتهم بعاطفة فردية أو نتيجة ضرورة ملجئة أو مصلحة ملزمة. فالأرومة بهذا التعريف لا تصدر عن تفاعل اجتماعي لأنها سابقة للتجربة الاجتماعية. وكل ما بوسع المرء أن يفعله حيالها أن يحملها طائعاً مختاراً إلى بؤر خلطته مع الآخرين وتدافعه معهم. أما منهج الاقتصاد السياسي، من الجهة الأخرى، وفي صوره المُحسنة ، لا ينكر معطيات الهوية وميثاقها الروحي والتاريخي ولكنها عنده مصادر تتخلق منها الهوية في التفاعل الاجتماعي في عملية الإنتاج المادي والتناسل وعلاقتهما الإنتاجية. وعليه فمنهج الاقتصاد السياسي للهوية يعتبر الثقافة، ومنها الأرومة، بصورة أكثر جدية مما فعلت الماركسية التقليدية حين خفضت الثقافة إلى مجرد انعكاس للإنتاج المادي وعلاقته. فالاقتصاد السياسي يأخذ في تحليله للسياسات والمؤسسات بحقيقة الطبقة، كمحصلة للإنتاج المادي وتدافع الناس فيه، على قدم المساواة مع العرق، محصلة الأرومة، وللجندر، محصلة هرمية الذكورة والإنوثة. وقد نشأت الطبقية في جبال النوبة حين أدمجها الإنجليز بالاقتصاد الرأسمالى بتخصيص المنطقة لزراعة القطن. ولذا قال البطحاني إن الإنجليز حولوا النوبة من «مزارعين» إلى «فلاحين» في معنى الخدمة لغير أنفسهم وانتفاع الغير بثمار كدحهم. ولم ينشأ العرق بينهم من مجرد أرومة نوبية بل من ذكرى لاسترقاقهم بواسطة سودانيين آخرين وغير سودانيين. ولم يغط البطحاني عنصر الجندر في هذه الحقبة التاريخية.

من رأي البطحاني أن الشيوعيين لم يولوا الاضطهاد القومي للنوبة عنايتهم. ويميل لتفسير انفراد الإثنيين البرجوازيين الصغار النوبة بالسياسة في الجبال منذ 1958 دون الشيوعيين إلى ضربهم على وتر ذلك الاضطهاد في حين خاف الشيوعيون أن يفلت الأمر من اليد إن فعلوا ذلك. ليس واضحاً من عرض البطحاني للمسالة إن كان الشيوعيون تقاعسوا عن هذه التبعة. فقد عارضوا السخرة. وهي هوان أرغم عليه الإنجليز شعب النوبة وغير النوبة. ولم يُلغ حتى في المديرية الشمالية، التي يعتقد الناس أنها لم تشهد هذا القهر الاستعماري، بغير نضال على فترة الحكم الوطني. وأثار الشيوعيون مسألة الدقنية والغلو في الضرائب. وسعوا ليكون اتحاد مزارعي النوبة صوتاً سياسياً قومياً للنوبة في غيبة هذا الصوت. وقاد هذا الجهاد الشيوعي كادر في مثالية وتفاني حسن سلامة. وتخرج على يديه في سياق العمل الشيوعي في جبال النوبة مناضلون مثل المرحوم يوسف عبد المجيد (كمرات) الذي رأيناه يأخذ على الحزب لاحقاً برجوازيته التي جفا بها العمال الزراعيين في الجزيرة والغالبة فيهم الأصول الأفريقية.

ربما اختلف الشيوعيون عن برجوازية النوبة الصغيرة من جهة الإلحاح على هوان النوبة الإثني اختلاف مقدار لا نوع. وربما نجم ذلك عن أن كلاً من الفريقين نظر بصورة مختلفة إلى البرجوازية التجارية، مما يعرف بالجلابة الشماليين، ومعاملاتها. فقد صب الإثنيون جام غضبهم عليها ورأوا أنها أس بلاء

شعبهم. فقد رأوا في»الشيل«، وهو نظام يتسلّف به مزارعو النوبة من الجلابة بشروط مجحفة، وإخفاء البضائع وقت الغلاء، والفحش في البيع والتطفيف فيه، وهي ما لا تسلم منه المعاملات التجارية بصورة عامة، عودة إلى استضعاف النوبة التاريخي واستغفالهم. أعاد هذا التسليف الفاحش لقادة النوبة الإثنيين ذكرى استرقاق أهلهم بواسطة أسلاف هؤلاء الجلابة في القرن الثامن عشر والتاسع عشر. ولم يكن الإثنيون النوبة وحدهم الشاكين من الجلابة. فقد تظلّم عرب البقارة بجبال النوبة نفسها من هذا الحشف الجلابي وسوء الكيل. ولهم في ذلك أبيات من الغناء سارت بها الركبان تقول:

«جَلْبَة (الجلابي) حَبل القيطان
كان لقيتو في الدكان
بقول ليك إذا كان
وكان لِقِيتَه قدّام القاضي
كَسْكِسْ مِنّه غادي
وكان لِقِيتَه عند المدير
بِدق فيك مسامير
وكان لِقيِتِه وِحيده
بخلّي وِليده
وكان لقيته في الغابة
بقول لك يابا

ومعنى الأرجوزة أن الجلابي (جلبة) جذاب المنظر ضعيف الاحتمال مثل خيط القيطان المعروف المستخدم في خياطة الجلاليب السودانية. ولكنك أذا قابلته في متجره يقول لك «إذا كان» استعلاء منه باللغة والسلطان. وكان لقيته أمام القاضي أو المدير، فالأفضل أن تبتعد عنه حتى لا يدق فيك خازوقاً برابطة الشمال التي تربطه بموظفي الحكومة. إما إذا لقيته لوحده مجرداً من السلطان فهو حتماً سيهرب تاركاً ولده اليافع، أو ربما فدى نفسه به. أما إذا قابلته في الغابة محتطباً تحمل فأسك فإنه سيظهر لك من الود وحسن الخطاب ما يتقي به شرك. ومعلوم أنه لم يسترق أحدٌ البقارةَ بل كانوا هم من استرقوا النوبة من قبل. ولم يمنع تظلم البقارة العرب من الجلابة العرب النوبة الإثنيين من احتكار الشكوى من اضطهاد الجلابة المعاصر مضافاً على ما سبق لهم منهم في التاريخ.

لم ير الشيوعيون سبباً لاعتبار الجلابة خصماً إستراتيجياً كما فعل نشطاء النوبة في وجود خصوم كالاستعمار المحتل أو المتربص بعد استقلال البلاد. وكان الشيوعيون حريصين لذلك أن ينضم الجلابة للحلف المعادي للاستعمار سواء ضد الإنجليز، أو في الحلف المقاوم للمشروعات الأمريكية مثل مشروع إيزنهاور، الموصوفة عند الشيوعيين بالاستعمار الجديد، حين مال حزب الأمة إليها خلال عامى 1957 و1958. ولم تقع هذه الأحلاف موقعاً حسناً عند الإثنيين النوبة الذين ظنوا

بالشيوعيين الظنون. ووسموهم بأنهم شماليون تجمعهم الأرومة مع الجلابة برغم دعواهم الأممية.

وسيجد قارئ البطحاني أن هذا الظن إثم. فلم يتوقف الشيوعيون خلال كل هذه التحالفات من الإلحاح على مطالب خاطبت هوان النوبة وغيرهم من جهة الجلابة بلا هوادة. فسعوا مثلاً لتتكفل الحكومة بتسليف فلاحي جبال النوبة ليمولوا عملياتهم الزراعية فيأمنوا شرور قرض الشيل الجلابى. وهو مطلب حاربه تجار الجلابة بقوة وبصورة مفتوحة من خلال النشاط المؤسسي لاتحاد المزارعين خلال مؤتمرات عامة وانتخابات. ومن الجهة الأخرى، لم تستجب الحكومة للمطلب حرصاً منها على مصالح الجلابة. وتعرض الشيوعيون لحملات جلابية حكومية لتقليص نفوذهم في الاتحاد. وكل هذا سنة في الصراع الطبقي والديمقراطية لم يرغب الشيوعيون أن تفسد عليهم نظرتهم إلى ما هو أبعد من هذه السياسة المحلية إلى سياقاتها الكبرى في النظام الراسمالي العالمي. وهذه حرفة في عقد التحالفات المبدئية ضاعت منا ولذا تضاءل فينا خلق التواثق مع الآخرين.

نتفق مع البطحاني أن الشيوعيون تواروا بصورة كلية تقريباً من مسرح السياسة في جبال النوبة عند عام 1958. وحل محلهم الإثنيون النوبة ممن شددوا على سياسة الأرومة بصور مختلفة لم تخل من تحالفات مثيرة للظن مع دوائر شمالية مثل الحكام

الشماليين الطغاة، أو أحزابهم الشمولية أو المهووسة دينياً كما فصل فيها البطحاني فوق قراءة منقطعة النظير لأرشيف الدولة واتحاد المزارعين بجبال النوبة ودار الوثائق. ولكن خلافي معه حول علة هذا التواري. فهو يرده إلى فشل الشيوعيين أن يكونوا إثنيين بالدرجة التي تزكيهم للنوبة. غير إنني أرى خلاف ذلك بالنظر إلى مجريات وقعت على النطاق الوطني والحزبي. فقد ناصب الشيوعيون نظام عبود عداءً باكراً مكلفاً تناقصت به عضويتهم حتى اعترف الحزب بأنه ناضل النظام وهو فئة قليلة جداً. وطبيعي أن يضطرهم هذا لسحب قواهم للمدن الرئيسة لتكثيف نيرانهم. كما حل النظام الاتحادات والنقابات، بما في ذلك اتحاد مزارعي جبال النوبة التي شكلت غطاءات مناسبة لنشاط الشيوعيين ومستودعاً لتحالفاتهم. فانكشف الشيوعيون. وقد رأينا كيف نقد الحزب نفسه طريقته الإثارية اليسارية في المعارضة التي جعلته مجرد حزب معارض لنظام عسكري لا حزباً شيوعياً يستعين بالماركسية لإحداث تغيير اجتماعي ينهض بقوى الكادحين نهضة حقة متى سقط النظام. ومن جهة الحزب نفسه ما نزال بحاجة لمعرفة الملابسات التي أدت إلى سحب حسن سلامة، الشيوعى الذي قاد نشاط الحزب الذكي حتى انتخابات عام 1958، من جبال النوبة إلى مواقع أخرى في العمل حتى استقال من الحزب في 1960. فسلامة شديد الاقتناع أن إعفاءه من قيادة العمل بجبال

النوبة نجم عن خلاف له مع مركز الحزب حول وجهة النشاط فيها. ويعتقد أنه كان على الجادة فيها وكان المركز مخطئاً.

3

الشيوعيون في معارضة نظام الإنقاذ (1989-)، كيفما اتفق

أتناول معارضة الشيوعيين لنظام الإنقاذ التي غَلّبت الإثارة السياسية على النظر الاجتماعي والطبقي من جهتين. أما الجهة الأولى فهي استثمارهم الإثاري في تلك المعارضة لنبأ تجدد الرق في البلد في سياق الحرب الأهلية في الجنوب منذ 1987. أما الجهة الأخرى فهي استثمارهم لأزمة دارفور لتشديد النكير على الحكومة بما ورّطهم في الفتنة العرقية يؤثرون جانبًا في النزاع المحلي على جانب.

أ. خاض الشيوعيون في ذائعة الرق بغير شيخ

أخذتُ على الشيوعيين أنهم خاضوا في حديث الرق بغير شيخ. فقد رفضوا بشمم وعبر السنين أن يستصحبوا في نظرهم وممارستهم سياسات العرق على هدي من التحليل الاجتماعي والطبقي. ثم لما انتابهم خبر الرق في آخر الثمانينات، وهو من مستحقات العرق والاضطهاد القومي، انشغلوا به من جهة مقاومة دولة الإنقاذ الإسلامية العربية. فقد وجدوا تجارة المعارضة للنظام الإسلاموعربي، كما جرت بوصفه ألسنة العلمانيين، كاسبة في دول الغرب الأوروبي متى ما ضربوا على وتر نخاسته في الجسد الأفريقي.

فقد قرأت في جريدة الميدان الشيوعية مثلاً تحية خالصة مزجاة لتلاميذ مدرسةٍ ما في ولاية كولورادوا الأمريكية ممن اقتطعوا من مصروفهم دراهمَ لافتداء الأرقاء من الأطفال في السودان. وتورط بعض اليساريين فى منظمة حقوق الإنسان، التي مركزها القاهرة، في استصدار شهادات لصالح منظمة التضامن

المسيحي مناصرة لها في زعمها فداء أرقاء السودان بالمال. ولا بأس بالطبع في الشهادة بحق ما لو لم يكن من شهد له هو الذي دفع فاتورة زيارة هؤلاء اليساريين لحقول الرق المزعومة. وقد ثبت في عام 2002 أن فداء الأرقاء كان مسرحية كبيرة انفضحت حتى عافتها الحركة الشعبية لتحرير السودان وصمتت عنها. بل وجدت من الجنوبيين من نافح عن الراحل جون قرنق في سياق الرد على بعض نقد السيد بونا ملوال له. واتهم الرجل بونا بأنه كان الرأس المدبر والمستفيد من دراما الفداء هذه.

وكانت أقوى الأصوات عن ذائعة الرق هو كتاب الدكتورين سليمان بلدو وعشاري أحمد محمود المسمي **مذبحة الضعين والرق في السودان** الصادر في 1978. وحقق الكتاب في حادثة صدام دموي مؤسف بين جماعات الرزيقات، المنسوبة إلى الشمال الموصوف بالعروبة والإسلام، وبين شعب الدينكا الجنوبي. وراح ضحية هذا الصدام عدد كبير من الدينكا، وانتهى نفر منهم، في قول الكاتبَين، إلى أشكال من «الاحتجاز القسري» سمياها «رقاً»، وسماه «أسراً» منْ لم يقبل بمصطلح الكاتبَين.

وكانت الحملة شعواء على العرب المسلمين السودانيين لعودتهم للممارسة التي لا يحسنون غيرها متى ما تقاطعت طرقهم مع أفارقة وعجم الجنوب الوثني: استرقاقهم. ويكفي أن كتاب الدكتورَين صدر باللغات العربية والإنجليزية والفرنسية في آن معاً. وهذه حظوة لم تقع لمؤلف سوداني منذ كتيب للأستاذ

عثمان خالد مضوي واسمه **الحملة الآثمة على السودان**. وكان الكتاب الأخير من ضمن ما رتبه حكم الفريق عبود (1958-1964) للرد على احتجاج البعوث التبشيرية الأجنبية التي أنهى النظام عملها بالبلاد عام 1963.

وأدخلت هذه الحملة الكثيفة على رق الشماليين اليسار السوداني الشمالي في أظافره وألجأته إلى تبكيت النفس الشديد. وجاءت هذه الأنباء غير السارة عن الرق قبيل انقلاب الفريق البشير في 1989. وهو نظام ناصب الشيوعيين العداء وناصبوه. وشكّل في نظر الشيوعيين الفصل الثالث في تمكن الإسلاميين منهم. كان الفصل الأول هو حل الحزب الشيوعي في 1965، أما الفصل الثاني فقد كان قيام دولة نميري الإسلامية في 1983 والتي سندتها الحركة الإسلامية وكالة لا أصالة. وبدا لأقسام من اليسار، في تراجعهم القهقري تحت وابل هزائمهم بيد الحركة الإسلامية وحلفائها وآخرين منذ حل الحزب الشيوعي في 1965، أن محنتهم هي «ذهن إسلامي عربي» في لغة المستشرقين التي عفا عليها الدهر. وتواثقوا أن لا سبيل لوقف نزيف هزائمهم بغير كشف مستور هذا الذهن الذي يستكن فيه شر قومهم السياسي والاجتماعي.

وقد فوجئ الحزب الشيوعي بملف الرق يفتح بواسطة اليسار الأكاديمي. واكتفى هو في الغالب بالدفاع عن حق من فتحوا الملف في التعبير عما تجيش به قناعتهم. ولم يصدر عن

الحزب نفسه بياناً ماركسياً بالمسألة. ولكن يبدو أن الشيوعيين ناقشوا الدكتورين بلدو وعشاري في ذائعة الرق شفاهةً. ولم يقبلا منهم منطقهم المادي التاريخي الذي مال إلى التشكيك في أن يكون ما وقع بين الرزيقات والدينكا رقاً. وقال عشاري إن هذه ماركسية فجة. وقال لهم إن الرق واقعة في سودان اليوم ولا تجدي حيال ذلك السفسطة الأكاديمية حول «نمط الإنتاج» و«الإطار القانوني للرق»، وهذا حديث الشيوعيين ذاته وصفاته. وتعلق ناشئة الشيوعيين والمعارضين منهم بالخارج بأطروحة الرق كحجر الزاوية في معارضة نظام البشير. والمعلوم أن هذه الناشئة هي التي جرعتها الحركة الإسلامية غصص الهزيمة لعقود طويلة في الجامعات. وعليه أصبح كشف مستور العقل العربي الإسلامي، وواقعة الرق منه، سانحة للكيد للإسلاميين وتصويرهم كأشباح ظلامية من الماضي. وكان معظم كشوف مستور هذا العقل فضائحياً أكثر منه نقداً اجتماعياً وثقافياً مستعاناً عليه بمنهج سديد، أو استقصاء بعيد.

انتابت هذا اليسار حقاً منذ حين عقدة الذنب الليبرالية تجاه جماعات الأقلية السودانية التي ذاقت الأمرين من الرق، والقسمة الضيزى في السلطان والثروة من السلف الشمالي العربي المسلم. ومن المعروف أن هذه العقدة تصيب الجماعة التي بلغت من الوهن عتيا من جهة مطلبها الاستراتيجي. وقد وهن اليسار حين رأى برنامجه في المجتمع المتآخي وفانتيزيته

تتبخر أمام عينيه من جراء تلك الهزائم التي انتهت به إلى قلة الجرم والحيلة. فحين لا يعود بوسع جماعة سياسية ما أن تبشّر بصدق واستقامة بالألفة القومية تنتهي إلى وخز الضمير، وندب عار أهلها وقبيلها حيال الجماعات المُضَطَهدة. وهذه خطة بائسة تلتحف التشكيات والفضح والابتزاز بدلاً عن الفعل والتغيير والإنجاز.

وكان مأمولاً في كتاب زعيم الشيوعيين محمد إبراهيم نقد، **علاقات الرق في المجتمع السوداني: النشأة-السمات-الاضمحلال: توثيق وتعليق** (1995) أن يكون الكتاب الهادي إلى سواء سبيل الشيوعيين بشأن مسالة الرق التي اكتنفتهم ولم يستعدوا لها بعد. ولكن الكتاب تجافى المسألة الناشبة بممارسة الشيوعيين وأرّخ للرق السوداني على وجه الإطلاق وعبر التاريخ. وقد أثنى الكل على صبر نقد على وكد الدرس. بل لام منصور خالد أهل الاختصاص لاضطرارهم رجل في مشاغل نقد أن يتفرغ لبعض تبعتهم. وقد توافرت بفضل الكتاب للباحثين وثائق جمة عن الرق كان طلبها عزيزاً مكلفاً.

ولكن نقد لم يتورع من محاكمة الوثائق بحكم قيمة وقته ومشاغله. وقد فشت هذه العادة الفكرية بين من استفاد من كتابه من اليساريين الشماليين المُحرَجين من سوءات سلفهم باسترقاقهم أقوام سودانيين آخرين. وقد اتخذ ترخيص نقد لقارئه بخلط أوراق الماضي بالحاضر عدة صور. فنقد يجرؤ

أحياناً باقتراح صياغة بديلة لما لا يرضاه من مادة الوثيقة. وله أيضاً تعليقات أطلق العنان فيها لسجيته المعاصرة ليحاكم عصراً ساد ثم باد. فقد جاءت عند نقد «بعد أيه؟» في تعليق على وثيقة جاءت بآخره بما توقعه نقد منها بأوله.

ومن أعنف أبواب رخصة نقد للإزراء بالماضي حكماً بالحاضر ضجره الخاص من شكنده، ملك النوبة المسيحي على عهد المماليك في مصر (1382-1399)، الذي تهافت في قسم تتويجه بمصر والتزم لزوم ما لا يلزم حيال ولي نعمته الملك الظاهر بها. فقد وصفه نقد بـ «سقط المتاع» و«أخونا في التاريخ والوطن... لا شمله الله بمغفرة فقد «كسر ضهرنا»... تهافت هذا «الإضينة» (الأذينة)، وهو الحر سليل بعانخي وتهراقا، وحفيد رماة الحدق...». ثم لقي منه أعيان السودان، الذين كتبوا للإنجليز في 1927 يستبطئونهم إجراءات تحرير الرقيق، نفس التهزئة. فقال إنها مذكرة متهافتة تفوح منها «نكهة سودانية» جُبلت على جعل كل ما يقع في السودان لا يماثل نظيره في كل مكان آخر. وقال إن هذه عنجهية «توهم أهل السلالات العربية الإسلامية، وكأنهم الشعب المختار حتى بين خير أمة أخرجت للناس».

وأعفى الكتاب بمنهجه في الحكمة العاقبة للفعل التاريخي الشيوعيين من الشغل الماركسي المر وهو رد ظاهرة الرق إلى نمط الإنتاج وعلاقاته في اقتصاد موصوم عندهم ب «التقليدية» رغم جرثومة الحداثة التي ظلت تنخر فيه. ولما تجافى اليساريون

الشماليون هذا الكدح لم يبق لهم من الأريحية غير تفريج عقدة ذنبهم الليبرالية تجاه من كانوا هدفاً تاريخياً، أو آنياً، لنخاسة أهلهم. وككل مصاب بالوزر الليبرالي لم يسفر الشيوعيون من الشماليين عن غير الكشف بعد الكشف بعد الكشف عن أرشيف سخطهم على السلف الطالح.

ولو تأهل اليسار بعلم اجتماع العبودية لوجد أن ملابسات الحرب الأهلية وتهافت نسيج الريف الاجتماعي بالجفاف والنزوح والغلاء مما يؤدي إلى الرق بغير حاجة إلى إضفاء مسحة عرقية عليه. ومن المؤكد أن هذا العلم كان سيمد لهم قنطرة إلى الريف الذي تجافوه بعد همتهم فيه في الخمسينات واعتصامهم بالمدن. ومن شأن هذا الحضور في وقائع الريف أن يجعل الرق يتنزل عندهم في سياق زلزلة بئيية وإقليمية ووطنية وعالمية أخذت بخناق الريف منذ حين. وسماها الدكتور أليكس دي وال صدأ الريف من فرط بأسائها.

وقع الرق موضوع نظرنا في مناطق تبخرت منها الدولة، أو تواطأت فيها بالفتنة الرعناء تنصر جماعة على أخرى لتمدد من عمرها السياسي بفرق تسد. وبالنظر إلى هذا الخراب أصبح استرقاق الناس حيلة بغيضة للحصول على أيد عاملة، أو أفخاذ منتجة جنسيًا برخص التراب. فقد صدئ الريف من طول الإهمال وصار البقاء فيه للأقوى. فلم يقع الرق في مناطق التماس بين عرب السودان وأفارقته لأن العرب من رزيقات

وغيرهم نخاسون بالسليقة العربية. فقد مارسه جنوبيون على جنوبيين مما يطعن في صدق من رده إلى عاهة في ثقافة أرومة عربية كانت أو أفريقية.

وقع الرق في خلال نزاعات جماعات الدينكا والنوير الجنوبية التي أعقبت انقسام الحركة الشعبية لتحرير السودان في 1991 بين جماعة جون قرنق وريك مشار. وهي حروب يسميها غمار الجنوبيين «حروب المتعلمين» لأنهم شهدوا منها جديداً ما خطر لهم على بال برغم تعودهم الحرب من زمانهم. فقارئ نص اتفاقية صلح ويلنيت (فبراير-مارس 1999)، التي رتبتها الكنيسة للسلم بين الدينكا والنوير، يجد أنها تسمي من احتجزوا قسراً من الجماعتين ب "المختطفين». ودعت الاتفاقية إلى أن تستعيد كل جماعة محتجزيها أو مسترقيها. فبمقتضى الصلح مثلاً تعود البنات المختطفات ممن لم يتزوجهن الخاطفون إلى أهلهن. ونشأت بموجب الاتفاقية فرق لتفتيش مناطق الدينكا والنوير لحصر المختطفين. ونجحت هذه الفرق في استعادة 148 مختطفاً من النوير والدينكا. ولا يقبل اليسار المعارض لدولة الإنقاذ أن يضفي صفة «المحتجزين» على من احتجزهم العرب من الجنوبيين بصفة المختطفين. فلا اسم لهؤلاء المحتجزين عند الفئة المعارضة سوى «رقيق». وهذه عنجهية معارضة تلعب على ذقن المصطلح. وفيها يقرر المعارض المقاوم أن يسمي الأشياء لا بما يملي عليه النظر والعلم، بل بما وافق عاجلته السياسية.

فأكثر الرق الذي ذاع عن السودان هو مما يؤدي إليه «الرهن». والرهن هو من ضمن حيل العائلة في أفريقيا وغيرها لتجاوز سني الجفاف بأقل الخسائر. فالأسرة الممحونة بالمجاعة ترهن صغارها أو نساءها لدي أسر أو جماعات متيسرة متى ما انسدت بوجهها كل السبل. وبحيلة الرهن هذه تحصل العائلة على مال أو مقابل عيني تقيم به أودها وتستنقذ في نفس الوقت صغارها المرهونين من غائلة الجوع المفضي إلى الموت. ويبقى الصغار مع من ارتهنوا لهم يعملون لهم في الرعي أو الزراعة أو الخدمة المنزلية أو جميعها. وستستعيد العائلة صغارها متى تجاوزت المَحل وجمعت من المال ما تفديهم به.

وسيجد قارئ كتاب الصُّحافية دبورا سكرو جنز، **حرب إيما**، وصفاً دقيقاً لمجريات الرهن ودقائقه بين الدينكا الأفارقة وعرب الرزيقات في 1987. فسكروجنز هي أول من جاءت بنبأ الرق في السودان لصحيفتها أتلانتا جيرنال-كونستيتيشون التي أوفدتها لتغطية اخبار مجاعة أثيوبيا في 1987. وكانت سكروجنز صحفية مُبتدئة وتغطية المجاعة هي التكليف التحريري الأول لها. وبعثت للجريدة بقصة عن اللاجئين الأثيوبيين في السودان. فكتبت الصحيفة لها: «لا بأس بما فعلت. ولكن أين المجاعة». وبدأت سكروجنز تسمع عن الرق في الجنوب في وسط دوائر المنظمات غير الحكومية بالسودان وبعد نشر كتاب بلدو وعشاري في 1987. ورأت الصحفية الناشئة أن خبر الرق،

متى ثبت، كان أول عتبة لها في سلم الشهرة في المهنة. وعادت سكروجنز في كتابها إلى ما جال بذهنها في تلك اللحظة التي بدت لها مخايل النجاح المرتقب فقالت:

«يمكن للقراء الأمريكان أن يمروا مرور الكرام بخبر عن اللاجئين والأوبئة والأمراض. ولكن سيؤذيهم خبر المجاعة لأن ذلك يجعلهم يحسون بالذنب لأنهم يكنزون بطونهم بالطعام بينما يتضور آلاف الأفريقيين جوعاً لحد الهلاك. فالأمريكيون قد يحتملون بغير كبير عناء مآسي أفريقية عدة إلا المجاعة فهي من الكبائر. وأظن أنهم سيستاؤون جداً لخبر تجدّد الرق استياءهم لخبر المجاعة.» وقالت إنها أبرقت صحيفتها بنبأ الرق الموعود قائلة: «قد أعثر على ممارسة للرق في دارفور.» وقالت إن التلكس صمت هوناً. واشتعل من جديد:» حسناً. ولكن عليك أن تسرعي بالنبأ».

ولم تقبل هذه الصحفية المبتدئة بعد حث صحيفتها لها وتَكَرّفها لرائحة النجاح نصح الناصحين إما أن تلطف عبارتها في وصف الممارسة أو أن تتحرى اقتصادها، لا كواقعة محلية لبدائيين أشاوس، بل كحدث رأسمالي عالمي. فقد سألت آدم، مسؤول مكتب منظمة أوكسفام الخيرية في نيالا بولاية دارفور بغرب السودان، عن خبر الرق. فقال لها بشيء من الألم إن وصف الممارسة بالرق لا يخلو من شطح. وأضاف أن بين قبائل مثل الدينكا والرزيقات عادات متبعة سيجد الأجنبي صعوبة كبيرة في

فهمها. ففي زمن الغلاء قد تضطر عائلة ما إلى رهن طفلها لدى أسرة غنية. وستُطعم هذه الأسرة الطفل من جوع فتنجو به من المسغبة. وستجعله مقابل ذلك يقوم ببعض الخدمة المنزلية. ومتى ما تيسر حال عائلة الطفل عادت واستردته. كما لم يقبل المترجم الدينكاوي الذي تعاقد مع سكروجنز وصفها الممارسة بالرق. وقالت إنه خاطبها بنشاف: «إنه ليس من أحد في هذه الدنيا يبيع جناه. لقد أجّر هؤلاء الناس أطفالهم لهؤلاء الأغنياء. أجّروهم. هذا كل ما في الأمر». وقد وقفت إسكرونجز بنفسها على انشغال شرطة بلدة سفاها بالمنطقة الواقعة بين شمال السودان وجنوبه وهي تسجل أسماء الأطفال المرهونين والراهن والمرتهن إليه.

ولكن نصح القسيس الكاثوليكي لإسكروجنز بمدينة نيالا كان أنصع جذرية في إحاطته بحقائق الدنيا مما قد تستغربه من رجل دين. فقد قال لها لا يصح أن تلومي عرب البقارة وحدهم على ممارسة الرق. فالتجار والسياسيون في الخرطوم يحتالون عليهم. فمشاريع الزراعية الآلية، التي يمتلكها مزارعون أثرياء بتمويل من البنك الدولي ورجال أعمال عرب، قد توغلت على مراعيهم. وتناقص العون الخارجي ولم يعد بوسع الحكومة شراء الجازولين لتشغيل دوانكي الماء. وفقد البقارة من جراء ذلك مليون رأس من الماشية في مجاعة عام 1984- 1985. وأعطاهم حزب الأمة الحاكم السلاح وقال لهم ارتعوا في بقر الدينكا الأفارقة وعوّضوا فقدكم. وتساءل القس إن كان ذنب العرب

هو قبولهم بهذا العرض وهم في حال بلاء وشدة. وزاد قائلاً إنه من المؤسف أن الحركة الشعبية لتحرير السودان حين تثأر لأهلهم الدينكا سيكون الرزيقات والمسيرية هم الضحايا.

ونشرت إسكرونجز نبأ تجدد الرق السوداني على العالم وقد جردته من هذه الأفكار التي تطوّع بها رجال أدرى منها بالواقعة. وأفكار هؤلاء المراجعين عن علم هي مادة المذكرات الخلفية التي تلزم أعراف المهنة الصحفي بها. وإثباتها واجب حتى لو لم يأخذ الصحفي بها. وقد خالط إسكروجنز من هذه المادة شيء. وحملت هذا الشيء إلى صحفي موفد من جمعية محاربة الرق في لندن للسودان. وقد وجدته في نقطة البوليس بسفاها لأنه «اشترى» طفلاً بواسطة أحدهم ليثبت لجمعيته أن بالسودان رقاً. فقد سألته هل الممارسة القائمة رق أم رهن. وبالطبع قال لها هذا رق. فهذا صلب مهمته. فهو لم يأت ليفاصل في دقائق الممارسة ومصطلحها بل ليوثقها «اخنق فطّس» بزعم أنه كان هناك ورأى بعينه. وليس من رأى كمن سمع.

وتلاشى شك إسكرونجز في طبيعة الممارسة الذي كان عَلِق بها بعد حديثها لمندوب أوكسفام ومترجمها الدينكاوي. ولم تعير حديث القس الكاثوليكي النير اعتباراً. وظلت من يومها تتحدث عن الممارسة كرق. وكان مانشيت قصتها الأولى في الجريدة: «أطفال للبيع في حين 200 ألف جائع يبحثون عن سكة للخروج من محنة المجاعة». و«بعض الناس يبيعون أطفالهم

لينقذوهم من المجاعة»، و«آباء وأمهات يبيعون آخر ما تبقى لهم ليغادروا سفاها: أطفالهم». ولم تنصرف قصصها للتشديد على عملية البيع لتجعل من الممارسة رقاً فحسب بل تناولت موضوع الرهن في مقالتها الثانية واستسخفته. فقد كذبت قول «الباعة والمشترين» للأطفال والبوليس لها بأن الممارسة رهن. ولنتذكر أنها كانت تريد للممارسة أن تكون رقاً صريحاً لتكتب قصة تثير القارئ الأمريكي. فهذا القارئ لن تخرجه من انصرافه عن محن أفريقيا إلا قصصاً مثل الجوع تخجله من فرط الطعام الذي بمائدته. ولا شك أن خبر الرق سيقع عليه كالصاعقة لأنه يعيد له تاريخاً محرجاً لم تزل أشباحه، بل وحقائقه تؤرق حياته.

ولم يعتبر ممارسة الرهن باحث ضليع في علم المجتمع هو الدكتور جوك مادوت جوك في كتابه المعنون: **الحرب والرق في السودان** (2001). فهو لما سمى الممارسة رقاً تجاهل مصطلحاً لا ينبغي لأنثروبولوجي في مثل تأهيله أن يتجاهله. فهو ملزم بأن يقف عنده ويحلله ويَطّرحه متى لم يصمد تحت مجهر البحث. واكتفى جوك باستنكار الممارسة كرق صريح دون فهم مثاراتها الاجتماعية، أو تمييزها كما ينبغي لعامل في حقله. وبدلاً عن ذلك تصاعدت نبرته السياسية فاستنكر على عرب البقارة انتهاز سانحة مجيء الدينكا لبلدهم هرباً من مجاعة 1978-1988 للحصول على أطفالهم بعقود مدلسة. وهذه العقود نفسها ما يسميها الأنثروبولوجي بـ «الرهن».

ولأن جوك آثر تقديم احتجاجه الخلقي المشروع على نظرته الأكاديمية أضاع فرصة أن ينفذ إلى ظاهرة اجتماعية قال عنها كتاب لتوين فالولا وبول لفجوي عنوانه: **الرهن في أفريقيا** (1994) إنها مما أهمله الباحثون على أنها غير نادرة الحدوث في المجتمعات التي لم تقتحمها علاقات السوق الرأسمالية بشدة. ومن فرط جهلنا بالرهن قال الكتاب إن على الباحث أن يدرس الرهن بمعزل عن الرق حتى نفهمه في ذاته أولاً. فقد درج الباحثون على النظر له، متى مروا به، كفرع من الرق. وقال الكتاب إننا سنفهم الرهن بصورة أفضل إذا نظرنا له كفرع من همة صاحب العمل في تجييش قوى العمل لصالحه في مثل العمل القسري، والعمل المأجور، والعمل لحل الدين، والعمل الجماعي، والنخاسة. وفرّق الكتاب بين الرهن والرق من حيث أن المرهون ليس مملوكاً كالرقيق. فالعبد مملوك وعليه فهو، من جهة، العمل ذاته. ومن جهة أخرى فهو مملوك. وبهذه الصفة فالقيمة الاستعمالية لعمله ليست خارجة عنه بل متجسدة فيه. فأنت لا تستطيع فصل العبد من عمله أو قيمة عمله الاستعمالية. أما المرهون، من الجهة الأخرى، فهو ليس بمملوك ولكن العقد الذي بموجبه يعمل للدائن هو عقد يُملكه الدائن ويستخدم به المرهون حتى يسترد دينه وينحل العقد. ولكن الرق قد يطال المرهون حين يشط المزار بأهله عنه خاصة. وبذلك ربما أصبح أمر استرجاع المَدين لمدِينه في حكم المستحيل. وبرغم ما

يبدو من شبح التطابق بين الرق والرهن إلا أن التمييز بينهما هام جداً لفهم الرهن بصورة جيدة.

وكان الرهن مصدراً بديلاً للعمل في أفريقيا بعد إلغاء الرق وخاصة نحو نهايات القرن التاسع عشر. وظلت ممارسته قائمة في ظل سني الاستعمار الأوروبي الأولى لأفريقيا الأولى. وكانت الإدارات الاستعمارية تنظم إجراءاته متى اختلف المتعاقدون. وكان من اختصاص المحاكم في مستعمرة سيراليون النظر في قضايا الرهن. بل وهناك من يقول إنه استمر حتى الخمسينات. ويلجأ الناس للرهن ليعينهم على مغالبة المجاعات والإملاق. فهو طريقة تقليدية في الحصول على تمويل قبل أن يبلغ الناس مؤسسات التسليف الحديثة مثل البنوك. وتَورط الأفارقة في الرهن بصورة واضحة خلال مجاعة العشرينات والأزمة الاقتصادية في الثلاثينات.

وسيقودنا العلم بالرهن إلى أوجاع كثيرة في حياتنا وتفاصيل في تلك الأوجاع. فقد قال الكتاب إنه موضوع هام لدراسات النوع أو (الجندر) لأن ضحاياه في الغالب هن الرهائن من النساء والأطفال وهم الأكثر خدمة من جرائه. فمن ضمن حيل الرهن أن يوفر المدين للدائن بعض النساء من أهله ليصبحن زوجات له، أو لبعض أقربائه. ولذا كان الرهن آلية لتنظيم دوران النساء بين الرجال، والاستئثار بعملهن، وفض عسائلهن، والتقرير بشأن الأطفال الذين يأتون ثمرة له.

وكان على جوك، بما لقرائه عليه من تبعة التنوير، أن يحدّثهم حديث اختصاصه عن الرهن ثم يستنكره ما شاء بعد ذلك. وهو نظام مستهجن حقاً. فهو نظام للاستغلال والدونية برغم أن ضحاياه ينضمون إلى أسرة من رهنهم كأعضاء فيها. ولكن ضمانته الإيدلوجية والقانونية لا حال لها ويمكن أن تنحل. فعقود الرهن والاسترجاع هشة. وكلما تناءت أسرة المرهون عنه ساء حاله. وبتراكم الدين قد ينتهي المرهون إلى الرق، أو يتردى في دورات للرهن لا تكاد تخلص.

كان خبر تجدد الرق في السودان ووقائعه مناسبة مؤسفة ليعلم الشيوعيون من ريفهم علماً انقطعوا عن تحصيله لعقود طويلة. فقد تداخل هذا الرق كما رأينا بموضوعات من صميم ماركسيتهم مثل العمل، والقيمة الاستعمالية، وعمل النساء والرجال. كما أنه اتصل بموضوعات استجدت من تسميم العلاقات الرأسمالية للقطاع الموصوف بالتقليدي الذي كان ينتظره الشيوعيون أن يهتز وتدخل منارات الحداثة في وسطه. وقد نفذت إليه تلك المنارات من زراعة آلية رأسمالية كما سنرى في بقية البحث. فنزلت عليه بقضها وقضيضها فصدئ منها. ولم يكن الشيوعيون حضوراً حين تهافت من فرط اهتزازه من كيد تلك المنارات. وكان من شأن مثل هذا النظر المادي أن ينأى بهم من النظر إلى ثوران الريف من جهة الثقافة أو العرق فحسب كما فعلوا. بل كانوا تنزلوا بالعرق منازله في

الاقتصاد السياسي كما سبق لنا القول. بل ربما أتاحت «عولمة أو أمركة» خبر الرق، الذي اتخذ مسارب مبتكرة في سياسات التاريخ العنصري الأمريكي العصيب والتنصير والمحرقة اليهودية، مناسبة للشيوعيين أن يدرسوا الشوكة في العالم وكيف يقاس الحق على أيامنا بعنفوان مكبرات الصوت... إلى حين. وهذه مسائل ترفع الزانة، كما يقول الأمريكيون، للمعارض ليتجافى الإثارة ويقصد البعث الوطني.

ب. دارفور: المقاومة، كيفما اتفق

سمع الحزبُ المزمارَ... فلبَّى

من أدلّ علائم استبداد المعارضة الإثارية بالشيوعيين التي قصرت عن النهضة كتيب لسليمان حامد، من حلقة الكادر الشيوعي التنظيمي العريقة، عن مسألة دارفور. وقد روج الشيوعيون له بالنشر في جريدة الميدان وكمطبوع مستقل صادر في القاهرة (2005). جاء كتاب سليمان في منعطف لممارسة للحزب الشيوعي تجاه دارفور. فعند هذا المنعطف تخلى الحزب إلى حد كبير عن الإلحاح على اجتهاده المستقل في النظرة المادية لنزاع دارفور ليصير الصدى الحاكي لتقارير العالم عنه ومصطلحها وخططها لإنهائه.

فصّل الحزب اجتهاده الماركسي في جريدة الميدان (1979 مارس 2003). وقال فيه إن الصراع في دارفور ليس بين زرقة أفارقة وعرب وحسب وإنما هو وجه من وجوه الأزمة الوطنية. وتبنى خطأً حيال الحواكير وهي النظام المورث للملكية «القبائلية»

للأرض في دارفور كما تقدم في مقدمة الكتاب. وقال بضرورة الالتزام بأعرافها المستقرة والكف عن الزعيق بشعارات مثل «الأرض لم يفلحها» التي ستخلخل هذه الأعراف بثمن فادح وبلا نتيجة. ودعا الحزب إلى الالتزام بتوفير سبل الرزق الكريم للبادية العربية وغيرها التي تضررت من نظام الحواكير التليد وهي تصطلي بالجفاف وانكماش المعاش. وسيجد القارئ أن الحزب استلهم تحليلات منظمته في دارفور في هذا الاجتهاد. فقد ظل يعيد نشر بيانين صدرا عنها في 31 مارس 2003 ومايو 2003).

فمن رأي تلك المنظمة أن أصل النزاع هو صراع حول الموارد بعد الجفاف الذي ضرب مناطق الرعاة في شمال دارفور. وقد اضطرهم ذلك للياذ بأرض أو حواكير مملوكة بعرف تاريخي لجماعات لها مطلق التصرف فيها. ونبهت منظمة الحزب إلى المخاطر المترتبة على منهج مثقفي القبائل في استخدام هذه النزاعات القبلية لبلوغ غاية سياسية أو أخرى. وتمسكت منظمة الشيوعيين بدارفور بحق أهل الحواكير التاريخي في تملك أرضهم ولكنها نظرت بجدية إلى متاعب الرعاة المقتلعين من جهة تأمين مراحيل قطعانهم داخل هذه الحواكير ومن حولها. كما تطرقت المنظمة إلى أوجاع أخرى تنموية لصالح هؤلاء الرعاة واقترحت حلولاً لها.

ووالى الحزب شرح اجتهاده المستقل في الميدان (العدد 1982،

يونيو 2003) وأعاد فيها نشر بيان منظمة الحزب بدارفور (31 مايو 2002 و7 مارس 2003). ولم يكن الحزب مع ذلك غافلاً عن المحتوى العنصري للمسألة كما هو مذاع في العالم. فقد أدانت الميدان في عددها 1978 (فبراير 2003) الحكومة لحربها المتقصدة إيذاء الأفارقة من فور ومساليت وزغاوة على ضوء تقرير عن منظمة عالمية عن مأساة دارفور. ومع صحة هذا المواقف المترابطة سياسياً إلا أن القارئ سيجد الحزب استغرق من ذلك الوقت فيما يذيعه العالم وهجر اجتهاده في التحليل المادي للنزاع إلى حد كبير. وترافق تَلَفُت الحزب للعالم مع تواتر تردي الوضع في الولاية ثم اندلاع الحركات المسلحة وإسراف الإنقاذ في مواجهتها لهم في النصف الثاني من 2003. وقد دفعت حرب الحكومة للمسلحين باسم الجنجويد إلى مسرح السياسة العالمية وأصبحوا هم والإنقاذ، التي استعانت بهم في تلك الحرب، كل ما يعرفه العالم عن قضية دارفور.

وقد تلازم مع تحول الحزب الشيوعي من الإصغاء إلى نفسه إلى الإصغاء إلى العالم خلو صحيفة الميدان من بيانات منظمة الحزب بدارفور في حين هشت لبيانات المنظمات العالمية. واشتد منحى الحزب هذا في الميدان 1987 (نوفمبر 2003). فقد قال إن العديد من التقارير العالمية التي صدرت آنذاك أثبتت صحة تحليله للوضع في دارفور. فما قام به الجنجويد المدعومون من الحكومة هو «حرب إبادة عرقية». ووصف الحزب الحكومة

كنظام رأسمالي طفيلي يمكن له أن يزهق ثلث شعب السودان «دون أن يطرف له جفن، أو يهتز له ضمير، أو ينجمه وازع ديني أو أخلاقي. فهم طفيليون غرباء على شعب السودان». وأضاف بأن مُراد «حرب الإبادة العرقية» هذه أن تستحوذ حفنة من القبائل العربية على أرض الفور الخصبة وغيرها بعد طردها عنها بالعنف. ودعا الحزب إلى تضامن الشعب كله ضد حرب الإبادة، ولنزع سلاح الجنجويد، وتقديم القتلة للمحاكم، وجمع السلاح من الجميع. واشتط الحزب في علمه بدارفور من أفواه العالم حتى أنه أصمي السمع للعالم نفسه حين لم يوافقه أن محنة دارفور هي إبادة جماعية. فقال تقرير للأمم المتحدة إنها ليست إبادة عرقية جماعية إلا أنها لا تقل عن الإبادة الجماعية. ثم وصفها بأنها جرائم حرب لم يقصر المسلحون في ارتكاب مثلها (1999 ديسمبر2004). وهذه مماحكة بالألفاظ في وقت دام وخطر كان على الحزب أن يسبر غورها بخبير في القانون الدولي. غير أن الحزب عاد يصف جرائم الحكومة ب «الاستئصالية» (2008 نوفمبر 2005) وهي حرب الإبادة العرقية التي لم يقل بها تقرير الأمم المتحدة صراحة.

وتوافق مع هذا أن الحزب بدا أيضاً يرخي أذنه لطرف الضحايا في دارفور دون الآخرين وهو الذي دعا قديماً لإلفة الجماعات كلها لأنها في براثن أزمة وطنية عامة لن يحلها الاحتراب. ويقصر منهج الميل للضحايا وقصر الاستماع إلى شكواهم دون غيرهم

بالحزب دون ملامسة حتى طرف الموصوفين الأشرار الذين هم شركاء في الحل مهما كان الرأي فيهم. فدارفور، كما قال الحزب، مظهر من مظاهر أزمة وطنية عامة آخذة بخناق البلد. وفي سياق هذا المنهج التقى الحزب مع وفد وصفه بأنه «دارفوري». وقدم له فذلكة تاريخية عن موقف الشيوعيين حيال مسألتهم. ومن ضمن ما قاله الحزب للوفد إنه قد اتضح له أن الإنقاذ تريد فرض «تغيرات ديموغرافية في جبل مرة لمصلحة القبائل العربية على حساب الفور» وأن ما جرى من مجازر في بعض قرى دارفور هو «صورة بشعة للتطهير العرقي». وألمح إلى بيان سابق دعا الحزب فيه إلى تعايش سلمي «يستند على حق الفور التاريخي في أراضيهم وفي المرعى».

وليس واضحاً مما سبق من محضر هذا الاجتماع إن كان الاجتماع مع وفد من قبيلة الفور وليس مع وفد دارفوري على إطلاقه. فقد اكتفى محرر الميدان بالقول إنه «مع وفد دارفور الذي قدم للعاصمة خلال أكتوبر (2003)» بيد أن الوفد نفسه هو الذي كشف عن هويته العرقية كممثلين مستقلين لشعب الفور بغير انتماء سياسي ولا حركة التحرير حتى. ولم تخرج شكواهم عما سبق للحزب قوله لهم في أول المحضر. وواضح أن الحزب قد أخذته هنا عزة المعارضة وتأثير النبأ في العالم ونصرة المظلوم ليضيع فرصة لبحث احتمالات التراضي بعزل جريرة الإنقاذ عن جرائر ترتبت عن سياسة دارفور الداخلية

التي تعلقت بالصراع حول موارد شحت في وجه الجفاف الذي ضرب شمال دارفور (الميدان 1987 نوفمبر 2003).

وبصعود نجم الجنجويد، ممن ذاع ذكرهم وساء، وتفاقم عزلة الإنقاذ عالمياً، انشغل الحزب بشاغل المعارضة كيفما اتفق. وتباعدت الشقة بين الحزب وموقفه الباكر المحيط بمسألة دارفور كوجه من وجوه الأزمة الوطنية. فقد وافق على ما ورد عن العالم بأن مأساة دارفور، في قول 19 منظمة عالمية ومنظمات درافورية هي مأساة العصر ووحشيتها تجاوزت ما يجري «في فلسطين المحتلة والعراق المستعمرة» (الميدان 1993، مايو 2004). وقد حزنت جداً للحزب يأذن لممثله في المجلس الوطني والناشط ذي الباع الطويل في مأساة دارفور، صالح محمود، للحديث في تظاهرة التضامن مع دارفور بواشنطن في مايو 2006 (الميدان 2012). وهي مظاهرة تنضح بما فيها من تدبير وتمويل اللوبي الإسرائيلي لتجديد ذكرى الهولوكوست التي حلبتها إسرائيل حتى باخت، وللاستمرار في لعب دور الضحية بينما هي الفئة الباغية. فأقل ما يقال عن هذه المناسبة الدارفورية إنها لم تكن خالصة لوجه القضية ونحن ملزمون بأن ندرأ الشبهات بالحدود. ووددت لو اطلعت على كلمة صالح لأعرف إن كان عرج على فلسطين والعراق وغيرها فالمحرقة بالمحرقة تذكر.

ومن المؤسف أن الحزب لم يستعن بأي خبرة قانونية حول السيادة الوطنية في خضم مساعي التدخل العالمي في دارفور بوجوه

عديدة. فقد انتهى الحزب إلى وصف ما جرى بدارفور بـ«الإبادة العرقية الجماعية» وهي التعريب المتفق عليه لـ «الجنوسايد» الذي تجلى في «الهولوكوست» وهي المحرقة اليهودية. وقد اتفق للعالم هذا المصطلح المبتكر لمحنة اليهود في ظل النازية في ألمانيا حتى يميزها من كل الجرائم ضد الإنسانية الأخرى التي ربما كانت أبشع وأبهظ. وهي جريمة ملزمة للمجتمع الدولي بالتدخل لإيقافها فوراً ضارباً عرض الحائط بالسيادة الوطنية للدولة التي جرى فيها الجنوسايد. وبدا الحزب متناقضاً مع نفسه: يصف جريمة بالجنوسايد الواجب شرعاً أن يتدخل العالم لإطفائها بينما يظل يدعو ضد التدخل الدولي، أو إلى تدخل ملطف غير مستفز للمشاعر مثل استبعاد قوة تدخل أمريكية أو أطلسية. وهذا لا يستقيم قانوناً. ويقع الحزب في تناقض آخر. ففي حين دعا الحزب، عزة منه بالسيادة الوطنية أو خشية غدر المستعمرين، إلى وقف التدخل الدولي أو تلطيفه فهو يؤيد محاكمة قائمة ال 51 من المتهمين بالإفساد في دارفور بواسطة المحكمة الجنائية الدولية لأنه لم يعد يثق في القضاء السوداني الإنقاذي (الميدان 1999، ديسمبر 2004). وهذا تدخل دولي كبير. فمتي أخذت المحكمة الجنائية الدولية بمعاقبة مواطنين سودانيين تعطلت إدارة وطنية، هي القضاء السوداني، عن العمل. والتدخل الدولي الذي يأباه الحزب هو تحديداً ما يفضي بنا إلى تعطيل الإدارات والإرادات الوطنية بما في ذلك ملكة وطاقة المعارضة نفسها.

أما عن الذهن المعارض فحدّث

صدر كتاب سليمان حامد كما قلنا في المنعطف الذي تخلى فيه الحزب عن منهج الاقتصاد السياسي وتبنى منج الأرومة أو العرق الذي ملأ خبره الجنجويدي الدنيا وشغل الناس. وسأتعرض هنا لمنهج البحث في كتاب سليمان لنقف على تصريف «الذهن المعارض» وكيف تنكب بخططه الإثارية، التي عابها تقرير المؤتمر الرابع للحزب في 1967 كما تقدم، سبيل البعث الوطني الديمقراطي، أي البعث الوطني. فمثل هذا الذهن مشغول بسقوط الأنظمة الحاكمة كيفما اتفق ولعل الوارث يرث حجراً.

وكتاب سليمان محض معارضة لدولة الإنقاذ حتى أنه زعم أننا لن نبلغ حلاً لمحنة دارفور حتى تزول حكومة هذه الدولة. والكتابة لأجل المعارضة لا تطمح لأكثر من خوزقة النظام البغيض. فسلمان يريد لكتابه أن يضع سلطة الإنقاذ في زاوية حادة يصبح الخروج منها أشبه بالنهوض من خازوق تركي فوق خازوق آخر. وهو مطلب يريده المعارض بمعزل عن المأزق الدارفوري الذي نشأ من وقائع طبقية وعرقية محلية تشابكت معها الإنقاذ. فالحلول المتداولة لأزمة دارفور عند سليمان « صراخ في الصحراء». فسليمان لا يرى لمحنة دارفور حلاً سوى إسقاط نظام الإنقاذ. فهو يعتقد، كما سنفصل لاحقاً، أن وراء الأزمة مخطط جوهري للإنقاذ تريد به إنشاء حزام أمني عربي إسلامي على حساب أفارقة دارفور. فبدون «نسف

هذا المخطط فإن أي حل للقضية سيكون مؤقتاً ويظل هشاً وقابلاً للاستئناف طالما ظل التيار العروبي الإسلامي مصمماً على أيدولوجيته» وكل حل دائم أو مؤقت، في نظر سليمان، سيتكسر عند صخرة هذا الحزام. فنحن لا نعاني من فقر الحلول كما يقول سليمان. فقد توافر عليها عشرات العلماء و«أضاعوا فيها جهداً كبيراً ووقتاً ثميناً» و«تكدست في ملفات ومجلدات وتاهت في فيافي البيروقراطية والنسيان المتعمد». والخلاص في مسألة دارفور عند سليمان هو في الخلاص من النظام البشع أما الحلول لمأزق دارفور فهي على قفا من يشيل.

وهذا التربص بالنظام الخصم متوقع بالطبع من مشغول بسقوط الأنظمة كيفما اتفق ولا يرى خيراً يقع للبلد، طوعاً أم كرهاً، من نظام ممقوت. ولم تصدق نبوءة سليمان أبداً في تاريخنا المعاصر مع النزاعات. فقد وقع لنا اتفاق أديس أبابا 1972 لحل المسألة الجنوبية والبلد تحت نظام نميري المستبد. كما وقع لنا عهد نيفاشا لتأمين السلم في جنوب البلاد وأطراف أخرى في 2004 ومقاليد الأمر بيد الإنقاذ التي يستبعد سليمان حل نزاع دارفور في ظل حكمها.

وانشغل سليمان، لوجه المعارضة، بسوءة الإنقاذ، التي هي في مركز الدائرة، انشغالاً حجب عنه سياسات ومشروعات وأدوار جرت في الهامش الدرفوري وبواسطة أهله بصورة مستقلة عن المركز. وقد وقع سليمان بهذا في محظور نبه إليه الدكتور

دوقلاس جونسون في كتابه **حروب السودان الأهلية** (2001). فقد عاب جونسون على الباحثين الغربيين فشلهم في التعامل مع السودان ككوكبة من الأقاليم وكتشكيلة من شعوب وقبائل. فهم حين يكتبون عن البلد إنما يركزون على تحليل وفهم سياسة الدولة المركزية ومؤسساتها ملقين بسياسات هذه الأقاليم وأهلها في سلة المهملات. فهم مثلاً يحللون بدقة كيف انقلب نميري على إتفاقية أديس أبابا 1972 ولكنهم يتغاضون عن وجوه الخلاف الجنوبي-الجنوبي الذي لولاه لتعذر على الرجل الإفساد. وبإهمال الباحثين سياسات الهامش يقعون في محظور تهميشه للمرة الثانية: مرة بفعل متعمد من المركز القابض ومرة بواسطة الباحثين الذين ينكرون كل نصيب ملموس لذلك الهامش في السياسة بانشغالهم بوجهة المركز من دونه. ولنقدة هذا المنهج في إسقاط مقاصد الهامش السياسية المستقلة نسبياً عن المركز عبارة استقرت وهي أن هؤلاء الباحثين إنما ينزعون عنه الـ(agency) وهي قدرة غير ساسة المركز علي استنباط سياسات محلية عن مصالح معلومة وموالاتها بالتدافع حولها بصورة مستقلة، أو بالتنسيق مع حليف بالمركز.

ولما غابت عن سليمان السياسات الإقليمية لدارفور، التي قوامها تدافع جماعات دارفور بالمركز وبغيره، نجده انزلق إلى تحليل عرقي خالص للنزاع في دارفور نستنكره من معتنق للماركسية مثله. وقد كان يشفع لسليمان لو تبنى هذه النظرة

العرقية الصرفة للصراع (والعرق أحد مصادر هذا النزاع في دارفور بالطبع) على غضاضتها كثمرة لبحث مستقل في المسألة. ولكننا سنرى أن دافعه الأكبر للأخذ بالنظر العرقي الخالص هو كرهه للإنقاذ معتبراً أجندتها في النزاع دون أجندة الدارفوريين المختلفة. وهذا من قول السودانيين إن الذي يكرهك «يحدر» لك حتى وأنتما في غيهب الظلمة.

يُحمّل سليمان الجبهة الإسلامية القومية، قبل الإنقاذ وبعده، مغبة نزاع دارفور استناداً على فتوى صدرت عن حسن الترابي (جريدة السودان 20-9- 1992) قال فيها إن الإسلاميين من «القبائل» الزنجية مثل الفور والزغاوة والمساليت يعادون الحركة الإسلامية. وعليه فالترابي يرى أن خطة الحركة الإسلامية ينبغي أن تتجه لتائيد القبائل العربية بتهجير شعب الفور من جبل مرة واستبدالهم بجماعات عربية، وتهجير الزغاوة إلى بلدة أم روابة بمديرية كردفان، وتسليح القبائل العربية لتكون نواة التجمع العربي الإسلامي. ومن رأي سليمان أن خطة الترابي هذه امتداد ومواصلة لمخطط قديم يستهدف في نهاية المطاف إقامة حزام عربي أمني يمتد من إقليم كردفان ويضم دارفور الكبرى. وسيترتب على هذا أن تحمل دارفور اسماً آخر لا يخص الفور بميزة أو سيادة. ويصبح هذا الحزام لاحقاً درعاً، كما تصور الترابي، للدولة العربية الإسلامية الكبرى في كل السودان التي طمع أن يكون زعيماً لها.

ويرجع سليمان بالمخطط هذا إلى مذكرة رفعها التجمع العربي بدارفور إلى السيد الصادق المهدي، رئيس الوزراء، في 1987. وفيها طالب التجمع بتمثيل في السلطة بالإقليم والمركز تمثيلاً يتناسب وحجمهم عدداً وثروة في الوطن. فقد طالبوا بأن يكون نصيبهم 50٪ من المناصب الدستورية بالإقليم وبين ممثلي دارفور بالمركز. ولما لم تستجب الحكومة لمطلبهم أصدرت لجنة التجمع التنفيذية بياناً سرياً للغاية تحرض أعضاء التنظيم بإثارة المتاعب في الإقليم بتركيز على فتنة الأفارقة الزرقة بعضهم بعضا، وجعل مهمة الولاة منهم مستحيلة، وأن يعمل من كان من العرب في وظيفة قيادية لتعطيل مدارس الزرقة ويحول دون تولية الزرقة فيما يليه من وظائف.

وتوارى التنظيم العربي خلال الانتفاضة 1985 وما بعدها حتى انتعش بعد فتوى الترابي. وفصّل سليمان مخطط القضاء على الزرقة على ضوء بيان منسوب إلى إدارة العمليات العسكرية التابعة للتنظيم العربي في 1992. ومن ذلك أَخْذُ أعضاء التنظيم القسم على سرية المخطط ووقائعه مثل حرق أرياف الفور، وأخذ ماشيتهم، وقتل قادتهم ومثقفيهم، وإيواء عرب تشاد، ونجدة الفصيل العربي للآخر متى طلب النجدة، وتطعيم صفوف العرب بالمتطوعين الزغاوة، ووضع الدفاع الشعبي الإنقاذي من عرب كردفان في مناطق الفور.

ثم عاد التنظيم ليصدر بياناً سرياً للغاية في 1998 باسم

«قريش». وبدا لسليمان أن التنظيم استملح الاسم قربي للرسول وخداعاً للبسطاء. وجدد هذا البيان ما سبق للتنظيم الاتفاق عليه قبل ست سنوات. ويسفه البيان بمزاعم عروبة «عرب النيل» من الشايقية والجعليين والدناقلة. فهم في قوله نوبة مستمصرة متشبثة بحكم البلاد عنوة. وقد سخر سليمان من هذا التسفيه لأنه لا يعقل أن يأتي هؤلاء «النوبة المستمصرة» من كل فج ليتناصروا على تكريس حكم السودان لهم.

واستعرض سليمان بياناً صدر من لجان تنسيق التنظيم العربي في نوفمبر 2003. ولم يذكر إن كان سرياً أم لا. ولكن البيان نفسه ينبّه لسرية محتوياته ومراميه التي منها العمل لتغيير اسم ولاية دارفور، وتشجيع أبناء البطون العربية على الدخول في الكليات العسكرية والجيش والحكومة، والاستيلاء على السلطة في جنوب دارفور بناءً على أغلبية العرب الميكانيكية، ومواصلة تنظيم الجنجويد، والتعاون التام للمعتمدين مع أمانات المؤتمر الوطني الحاكم.

يخرج قارئ كتاب سليمان بأن الذي حمله لتسطيره هو المقاومة لنظام أبغضه ويريد له السقوط كيفما اتفق. فلا تجد فيه رأفة بالقارئ متجهة نحو تنويره بدقائق محنة دارفور من زواياها الطبقية والاجتماعية بصورة تؤطر تحليله العرقي الخالص وتمنهجه. وهكذا وقع سليمان بعد أربعين عاماً في ما نهى عنه المؤتمر الرابع لحزبه وهو أن لا تستبد بالشيوعيين

معارضة الخلاص المعجل بنظام بغيض استبداداً يعطل النظر الماركسي الذي هو أساس البعث الثقافي والاجتماعي. فمثل هذه المقاومة المستعجلة تجيز لصاحبها أن يستسهل البحث في المسائل. ولا نهضة بدون البحث.

أكثر ما يزعج في كتاب سليمان هو رعيه الجائر للوثائق التي بنى عليها تحليله للنزاع في دارفور. فهو يأخذ بها من غير التثبت من مظانها كما يلزم. ولا يحسن نقد نصها لغاية تحري هذا الثبوت. كما أنه يمطها متى وافقت غرضه.

فمن أوجع آفات النظر الوثائقي عند سليمان أنه يقرأ الوثيقة كيفما اتفق له. فقد قال إن محنة دارفور هي ثمرة شريرة لفتوى صدرت عن الترابي. وقد أخذ علمه بهذه الفتوى عن مادة ما بكتاب **السودان وحرب الموارد** (2000) لمحمد سليمان. وقد أخذ محمد سليمان هذه المادة بدوره عن **جريدة السودان** الحديث (20-9-1992). وفي غيبة جريدة السودان الأصل في هذه الفتوى المزعومة رجعت إلى كتاب محمد سليمان. ولم أجد على صفحة 382 منه ذكراً ل «فتوى» للترابي بالحجية الموصوفة عند سليمان. فغاية ما جاء عند محمد سليمان أن بعض المصادر ذكرت أن موقف دولة الإنقاذ سار باتجاه «التطهير العرقي» الموروث من نظم سلفت. وواصلت هذه المصادر القول بإن الإنقاذ تبنت، في إطار خطة هذا التطهير، حملة لتمزيق إقليم دارفور بعد أن توصل الترابي «لاستنتاج مفاده» أن زرقة دارفور معادية لمشروعه

الإسلامي الحضاري. ولا تصبح عبارة «استنتاج مفاده» المبهمة «فتوى» الفقهية الخطر إلا عند من يرعى النصوص رعياً جائراً.

ويبدو سليمان في مبحثه برئ من الشك في وثائقه براءة لا مشروعية لها في شغل البحث. فهو يعتمد بشكل أساسي على وثائق منسوبة للتجمع العربي. وكلها سرية. وهو لا يكلف نفسه عناء التثبت من مصداقيتها: هل صدرت عن هذا التجمع أصلاً أم أنها مدسوسة عليهم؟ ومما يزكي شك الباحث في النصوص موضوع النظر كون أن حرب دارفور كانت بصورة ما حرب وثائق عن النظم والنوايا الخفية لجماعاتها المتصارعة. فقد سمعنا وقرأنا عن مشروع دولة الزغاوة الكبرى وأنكره الزغاوة ونسبوه لشعبة القبائل بجهاز الأمن السوداني تريد به الإفساد في الأرض. كما سمعنا في 2005 خلال خلافات حركة تحرير السودان أن عبد الواحد محمد نور، رئيس الحركة، يفرض عليها، ما يمليه مجلس شورى شعب الفور. ونفى شيعة عبد الواحد هذا الزعم.

ولو التزم سليمان ما يسمي بالنقد النصي للوثيقة لشكك أقله في صدقية وثائق تبناها كفاحاً. فقد رجع سليمان لوثيقة عنوانها «الحركة الإسلامية وقبيلة دارفور» وهي «سري للغاية» ولكن سليمان استنتج من مصطلحها أنها من عمل الإسلاميين. والوثيقة تبحث في أسباب الجفاء بين قبيلة الفور والحركة الإسلامية ودولتها الإنقاذية. وقال سليمان إن أسباب الجفوة

المذكورة مما كان يدعو الإسلاميين لمراجعة موقفهم تجاه شعب الفور وتصحيحه. فخلافاً لذلك قررت الحركة الإسلامية تجاوز شعب الفور يأساً من مناصرته الإنقاذ. ومما يستغرب له الباحث الحَذِر أن يأتي اهمال الإسلاميين للفور في لغة لا تصدر عادةً عمن يستخف بجماعة ما. فمثل هذا المستخف أدعى لتبخيس من أهملهم حتى لو جاء ذلك من باب المكابرة. فليس يتوقع المرء ممن قصد الاستهانة بجماعة ما أن يطريها وأن يبلغ الغاية من ذلك. فالوثيقة موضع نظرنا توصلت إلى ضرورة أن تتجاوز دولة الإنقاذ جماعة الفور التي «تحتل موقعاً استراتيجياً لنشر مفاهيم الحركة الإسلامية إلى غرب أفريقيا ووسطها إضافة احتلالها لموقع يمكن اعتباره خطاً دفاعياً للحركة الإسلامية إذا دارت عليها الدوائر». ألا يعرض الواحد نفسه إلى الوصف بالغباء حين يفرط في التحالف مع جماعة لها هذه المركزية والخطر؟ وتبدو الوثيقة بوجه هام كنقد ذاتي لخطأ الإنقاذ تجاه جماعة في عظم منزلة الفور. بل شملت الوثيقة تظلمات مشروعة للفور اعترفت لهم بها الإنقاذ مثل حرمانهم من النصيب في مشاريع التنمية. وهذا اعتراف كبير بالتقصير قل أن يجود به الزمان من جماعة كالإسلاميين يحجبها عن الحق مشروعها الإسلامي الرأسمالي الطفيلي كما قال سليمان. لقد قبل سليمان بالوثيقة شاهداً له وفي نصها ذاته ما يحمل الباحث على التروي قبل الأخذ بها.

وأخذ سليمان الوثائق على عواهنها واضح أيضاً في الوثيقة المنسوبة إلى جهاز الأمن التي استعان بها. وحملت هذه الوثيقة موجهات من ذلك الجهاز للتعامل الإعلامي مع فتنة دارفور. ولا نريد لاستهجاننا لكل أدب يصدر عن ذلك الجهاز أن يحجب عنا ميزة في وثيقة الأمن فاتت علي سليمان في بحثه. فقد حرصت الوثيقة في موضعين (بطريقة محيرة لصاحب غرض أشِر كجهاز الأمن) التمييز بين العرب المتورطين في الفتنة وغير المتورطين. فقد وجه الأمن بإفراغ مصطلح «الجنجويد» من محتواه الذي «يقصد به الغرب والأعداء... كل عربي بريء كان أو مجرماً، وإعادة المصطلح لمعناه الحقيقي الذي يعني كل مجرم ونهاب وخارج عن القانون». وفي الموضع الثاني دعت المذكرة المنسوبة إلى الأمن إلى «عدم التصنيف الحاد بين العرب وغير العرب بحيث نصف هؤلاء (العرب) جميعهم كأنهم جميعهم مجرمون وأولئك (غير العرب) جميعهم كأنهم أبرياء». وفي الموضعين حكمة خفيت على سليمان الذي حرص هو نفسه على تبرئة معظم العرب من الولوغ في الفتنة في دارفور. وهو عقل يثير الريبة من فرط نباهته التي قد نستكثرها على جهاز للأمن. وقد يوحي هذا بأن هذه الموجهات ربما كانت من وضع آخرين. فكأن كاتب هذه المذكرة، متي ما اقتنعنا بنسبتها لغير الأمن، يريد أن يقول إن مطلق عربي في دارفور هو جنجويد ومجرم وألا نصدق من جاء بغير هذا لأن هذا من ترهات الأمن السوداني وأضاليله الإعلامية.

واستغربت للشيوعيين هذا الاحتفال بكتاب سليمان حتى حين فارق تكتيكهم المتفق عليه بعد عودتهم من المهاجر عن تقويض حكومة الإنقاذ بقوة الشعب لا قوة السلاح. فقد وافق سليمان على تكتيك المعارضة المسلحة في دارفور اعتباطاً وخلافاً لرأي منظمة الحزب في دارفور التي تمسكت بالطريق السلمي الشعبي. فقد أمن سليمان على قول حركات دارفور الثائرة المسلحة بقوله إنهم « لم يحملوا السلاح رغبة في الحرب إنما لأن حكومة الإنقاذ لم تترك خياراً وخاصة وأنها أعلنت أنها لن تفاوض إلا مَن يحملون السلاح.» والماركسيون لا يبنون مسألة في خطر التكتيك على استفزاز الخصم لأنه ربما قصد أن يستدرجك في وقته هو المناسب وفي ميدانه. ومدار حساب التكتيك ميزان القوى لا تحرشات الخصم.

من الجهة الأخرى، نجد منظمة الحزب بدارفور في بيان لها (7 مارس 2003) بجريدة الميدان (العدد 1980، سنة 2003) التزمت بالنضال السلمي الديمقراطي وأدانت عمليات العنف ومن يقف وراءها في الإقليم. وحملت نظام الإنقاذ وزر هذا التردي في حمأة العنف بالإقليم وأضافت: «نحن مطالبون بالتصدي لعمليات استغلال القبائل وتسويق الضغائن بينها من قبل الانتهازيين طالبي الثراء وبعض مثقفي القبائل في صراعهم حول السلطة والجاه بإثارة النعرات العنصرية والعصبيات القبلية لتحقيق مآرب مشبوهة».

حمل كتاب سليمان نعرة الحزب المستجدة لنصرة الزرقة على العرب إلى أقصاها. فسليمان جعل من العرب الضالعين في النزاع مجرد مخلب قط للإنقاذ. فهو يفرغهم من كل مطلب خاص بهم، أوعزيز عليهم. فهو يرد نشأة التجمع العربي وخططه لنزع أرض الزرقة لمذكرة رفعتها الجماعات العربية إلى السيد الصادق المهدي، رئيس الوزراء، في 1987. وفيها طالبوا بتمثيل في السلطة بالإقليم والمركز تمثيلاً يتناسب وحجمهم عدداً وثروة في الوطن. وقد حمّل سليمان المذكرة من النوايا ما يمكن فهمها بغيرها. فواضح أنها مذكرة صدرت عن موقع الاستضعاف لا التربص بحقوق الآخرين. فدارفور كما تقدم ربما كانت هي الولاية التي ساد فيها الزرقة على العرب على مر التاريخ القديم والمعاصر. وقد منعت العرب بداوتهم الموغلة من انتهاز فرص التعليم والترقي في مدارج الدولة في حين حاز ذلك زرقة القرى. وقد نال الزرقة على عهد السيد الصادق وحزب الأمة جملة مواقع في السلطة بالإقليم مما نبه العرب إلى المطالبة بالتمثيل العادل من حزبهم الحاكم. وسليمان لا يقبل من العرب ما يقبله من غيرهم. فقد سفّه، بحق، زعماً منسوباً للتنظيم العربي شكك في عروبة عرب النيل ووصفهم بالنوبة المستمصرة المتشبثين بحكم البلاد عنوة. وقد سخر سليمان من هذا الزعم لأنه لا يعقل أن يأتي هؤلاء النوبة المستمصرة من كل فج ليتناصروا على تكريس حكم السودان لهم. وهذا زعم لا يعقّب عليه

أمثال سليمان حين يصدر من الجنوبيين أو الزرقة بعامة ويبنون استراتيجياتهم السياسية عليه وحده.

يحاول سليمان أن يفرق بين العرب الضالعة مع الإنقاذ وغير الضالعة. بل إنه ذكر أن «كبريات» الجماعات العربية نأت بنفسها عن مخططات الإنقاذ. ولكنه لا يشدد في تفريقه الهام هذا بصورة تنزع الفتيل العرقي بكفاءة عن الخصومة في دارفور. فهو حين اختار خطة أبلسة الجنجويد هجر بصورة واضحة ما كان يلح عليه الحزب من دعوة إلى تحالف الدارفوريين عرباً وزرقة لتفادي فتنة الإنقاذ بينهم. فجريدة الميدان (العدد 1982، سنة 2003) نفت بصورة قاطعة أن تكون الخصومة عرقية بدليل أنها شملت حروباً تواجه فيها عرب ضد عرب مثل المعاليا والرزيقات والتعايشة والسلامات، وزرقة ضد زرقة مثل البرتي والميدوب.وقد استغربتُ لسليمان يذكر حرب المعاليا والرزيقات ويكتفي بقوله إنهما جماعتان من المسلمين لا العرب بينما العروبة هي الشاهد الفيصل في تحليل الوضع في دارفور المسلمة عن بكرة أبيها. وهذا إلحاح لجوج منه على المعارضة لا يلطفه استثناء عن القاعدة التى اتخذها المعارض عقيدة صماء.

4

لا جنجويد بلا حاكورة،
ولا حاكورة بلا جنجويد

كنت قد تمنيت على أهل الرأي في ندوة بجمعية الدراسات الشرق أوسطية الأمريكية في 2005 لو أنهم أذاعوا نظم الحاكورة إذاعتهم لمؤسسة الجنجويد. فوراء النزاع الدارفوري يحتدم اشتباك حول الأرض والموارد محكوم بنظام لملكية الأرض يصطلحون عليه بمسمى «الحاكورة» كما تقدم. وهو يقع في منظومة علاقات الأرض في ريف السودان التي لم تجد من الصفوة السياسية والإدارية نظراً حصيفاً، أو إصلاحاً متأنياً حتى صدئت وفسدت وأخرجت أثقالها وقالت تلك الصفوة من فرط الهول: «مالها». وسأعود لعلاقات الأرض في دارفور، الحاكورة، بعد استعراض أنماط شبيهة لها في أرجاء ريف السودان. ولم يشفع لهذه الأنماط، التي تحكم حياة من 70٪ من جملة سكان السودان، أن تعلم منها الصفوة السياسية علماً تنتفع به في إدارة بلد شاسع مترامي الهويات.

أبو سليم: الشخصية السودانية و«النزاع القبلي»

لربما تأخرت الصفوة السياسية طويلاً جداً في أخذ أمر ملكية الأرض وشغبها في فيافي الريف حتى اقتحم دواسها الدامي صحن دار الصفوة وعكر صفاها. فالمتدبر الفطِن ربما علم من نزاع الرزيقات والمعاليا، وهم من عرب البقارة بجنوب بدارفور، الدامي في 1965 أن الأشياء ليست على ما يرام في أرياف السودان. فقد حز نزاعهما النفوس لكثرة ضحاياه ثم ما لبث أن خمل ذكر الريف في مضمار مشاغل المحدثين السياسية. فهو متروك عند المحدثين للإدارة الأهلية. وهو ما سماه محمود ممداني بترسم طبقة الحكام الوطنيين في عهد الاستقلال خطة سلفهم الإنجليز في الحكم غير المباشر.

وأول من لفت إلى الأصل المادي في سياسات النزاع القبلي (وهو عند المحدثين دليل على بدائية قومهم) ومترتباته على الشخصية الوطنية أو الهوية هو محمد إبراهيم أبو سليم في كتابه **في الشخصية السودانية** (1979). فقد كان أبو سليم من الذين حققوا في نزاع الرزيقات والمعاليا المار ذكره علاوة على أنه كان من بين أعضاء لجنة تكونت في 1965 لتنصح بشأن توفيق أوضاع الإدارة الأهلية. ودعا أبو سليم إلى الدرس المتأمل للتناقض بين مقتضى الحداثة وأعراف الريف التليدة. فقد طلب شعب المعاليا عبر قرنين وأكثر، وفي ملابسات تطورات اقتصادية وسياسية وإدارية مختلفة، أن يستقل بدار قبلي خاصة

به بعيداً عن هيمنة الرزيقات. ولكن أعراف ملكية الأرض في البادية حالت دون مطلوب المعاليا. فالدار التي يريدون حيازتها هي للرزيقات منذ استضافوا المعاليا الوافدة من إقليم كردفان على أيام قدوم الأتراك في 1821. واغتنمت المعاليا سانحة ثورة أكتوبر 1964 المعادية للإدارة الأهلية لتجديد مطلبها بمواطنة سودانية مقعدة على دار مفروزة لهم، وعلى أرض خدموها لأكثر من قرن. وقال أبوسليم إن هذا التناقض حق ولا يمكن مداراته ولا يصح لنا ذلك. وشبّه مجتمعنا بصبي ظل يكبر على قميصه ويفتقه يوماً بعد يوم بينما يصر والده أن الفتوق عابرة ويجدي فيها الرتق. وحذر من حياكة الفتوق الموضعية بدلاً عن أخذ الجسد النامي فوق محابس قمصانه القديمة بالدرس والجدية.

بين 1976، يوم صدر كتاب **المهدية والأرض** لأبو سليم، و1979 ، يوم صدر له كتاب **في الشخصية السودانية** اكتسب الدكتور محمد إبراهيم أبوسليم علماً مختلفاً جداً بمسألة الأرض وملكيتها في البادية. فلم يفطن أبو سليم إلى دقائق ملكية الأرض في البادية وهو يكتب عن المهدية لأنه ظن أرض البوادي خلاء شاسع مترامى الأطراف لا وجه فيه للنزاع على التملك. وهو رأي شائع بين صفوة المدينة. ولكنه عاد للمسألة بعلم جديد استمده مما وفرته له عضويته في لجنة دراسة أحوال الإدارة الأهلية في آخر الستينات. فقد أتاحت له هذه التجربة أن يقف ميدانياً على مبادئ تملك أرض البادية، ورأى على

الطبيعة أن اتساع الأرض لا يعطل غريزة الملكية ولا شرعها. وكان مما توقف عنده أبو سليم طويلاً مفهوم الدار (الحاكورة) العرفي ومدى مناسبته لمقتضى المواطنة في كتابه عن الصراع الدامي بين شعبي الرزيقات والمعاليا بجنوب دارفور.

كنتُ قد أخذتُ على أبو سليم في سفره الحسن **الأرض في المهدية** أنه قال إن ثورة ودولة المهدي (1881-1889) لم تجبه مسألة ملكية الأرض إلا حين بلغ المهدي النيل من كردفان. فقد مال المهدي في كردفان، في قول أبو سليم، إلى الدعوة لالغاء ملكية الأرض أو الحد منها لسعة في الأرض بها. ولكني رأيت أن المهدي جبه، وهو ما يزال بكردفان، ملكية الأرض بنمطها الرعوي كما تجسدت في مفهوم «الدار» وما اتصل به مثل «تبريد الدار» و«التبع» وشروطه.

فقد أذاع المهدي مفهوماً للأرض قال فيه أن «لا يتشاجر اثنان في طريق الزرع ولا يدعي أحد وراثة الأرض من آبائه ليأخذ عنها خراجاً أو يقيم بها من هو ساكن بها». وتوجيه المهدي هذا يُعَرِض بمفهوم الدار الذي عليه مدار ملكية الأرض في البادية. ففي بادية الكبابيش في كردفان يقوم مفهوم الأرض على «تبريد الدار» وهو حيازة الأرض بحد السيف وجعلها مثلجة لصدر من استبسل لتلك الغاية. وهذا التبريد هو أصل مشروعية قيادة النوراب، بيت الشياخة في الكبابيش، إلى يومنا هذا. ويجيز هذا المفهوم لصاحب الدار أن يستضيف جماعات

أخرى بصفة «التبع» له. وأفضل صيغة لأعراف الدار والتبع ما جاء في حكم للقاضي الإنجليزي هيز عام 1953 رد به جماعة الهواوير عن طلبهم لدار لهم مقتطعة من أرض يزعم الكبابيش ملكيتها. وأجاز حكم هيز للقبيلة المستضافة الرعي والسقيا في دار مضيفهم على أن يدفع كل فرد منها «شاة» الحوض كل عام للسقيا. ومتى زرعت الجماعة التبع في الدار دفعت «الشراية» وهي ضريبة عينية مقدارها 3 أمداد عن كل ريكة. والريكة 30 مداً أي 4 أربع كيلات ونصف، أي عُشر المحصول. وتمنع الأعراف الجماعة التبع المستضافة من حفر بئر «سانية» أي البئر العميقة الواصلة الحجر، كما لا يُسمح لها وضع وسمها المميز على الأشجار، أو صخر الجبال بالدار، أو أن تضرب نحاسها، وهو طبل بمثابة رمز لسيادة الجماعة البدوية، في مدى الدار. ولذا كان التبع علاقة مهينة يفر منها أهل الريف فرار السليم من الأجرب.

أخذت على نهج أبو سليم في تعامله مع مفهوم المهدي للأرض تغاضيه عن هذا النمط الرعوي لملكية الأرض الذي تحرسه أرستقراطيات قبلية وتنتفع منه. فلم يكن المهدي برئياً أو مثالياً يدعو لمشاعة الأرض في منشوره المذكور كما ذهب إلى ذلك أبو سليم. فقد قلت في كتابي **فرسان كنجرت (1990)** إن المهدي، الذي خَشي من مكر الكبابيش، ممن ربطتهم مصلحة التجارة مع مصر بدولة الأتراك، أراد بالمنشور أن يتحالف مع

قبائل التبع التي كانت رازحة تحت الكبابيش مثل جماعات الكواهلة وبني جرار مقابل تحريرهم من ذل التبع وشروطه الثقيلة. وكان الكواهلة بقيادة الأمير جاد الله ود بليلو وبنو جرار بقيادة الأمير محمد ودنيباوي (وقد ذاع «ود نوباوي» بدلاً عن الأصل) ممن تعقب الشيخ صالح الكباشي الثائر على المهدية حتى قتلوه.

ألقى بحث أبي سليم المتأخر عن الرزيقات والمعاليا ضوءاً جديداً على التبع ودونيته. فالتزامات المعاليا في التبع قريبة جداً مما وجدنا تبع الكبابيش عليه. فلناظر الرزيقات نصيب مما ينتجه المعاليا من طق شجر الهشاب لجني الصمغ حتى تنازل عنه لعمد المعاليا أريحية منه لا تفريطاً في الحق ذاته. وكان المعاليا قد طالبوا أن تكون ملكية الهشاب مثل ملكية النخيل في المديرية الشمالية ملكية فردية أو أسرية ضريبتها للحكومة لا لناظر الرزيقات. ولم تأذن الحكومة لهم بذلك. وضاعف اقتصاد المعاليا القائم على الزراعة من رغبة المعاليا في الاستقلال بشأنهم عن الرزيقات. فقد منعهم الرزيقات تصدير الذرة، التي اشتد عليه الطلب ذات مرة وارتفعت أسعاره، خارج الدار. وأرادت زعامة الرزيقات من ذلك تأمين سعر خفيض لأهلهم البادية. وزاد من وتيرة مطلب استقلال المعاليا عن الرزيقات مرور السكة الحديد بدارهم إلى مدينة نيالا في ستينات القرن الماضي. فأغرى رواج إنتاجهم الزراعي في هذا السوق المعاليا

بالتوسع في أرض يسود عليها الرزيقات. وساق هذا الانتعاش إلى إعلاء الملكية الفردية بين المعاليا على ملكية الشيوع التي يقوم عليها اقتصاد الرزيقات. ونبّه أبو سليم إلى مرتكز هام في الاقتصاد السياسي للهوية وهو أنها تتخلق في الاقتصاد ولا تعكس ضروراته بشكل مبسط. فقسم المعاليا، الذي اشتغل بالرعي مثل الرزيقات، لم يتضامن مع أهله في طلب الاستقلال عن الرزيقات. فلم يكن أهل هذا القسم مشغولين بملكية فردية أو أسرية لأي من مفردات الزراعة.

الأسود الحرة: بيضان في دار السودان

أعرج بالقارئ، قبل أن أنتقل لدارفور للنظر في نزاعها على ضوء أعراف ملكية الأرض، إلى جماعة الرشايدة بشرق السودان لنقف بصورة ملموسة على كيف تضطغن الجماعة من علاقة التبع مستفيدين من كتاب وليام يونق عنهم. فالمعلوم أن قسماً مؤثراً من جماعة الرشايدة (40 ألف نسمة)، وهم من بادية شرق السودان، انضم منذ سنوات إلى التحالف المعارض لنظام الإنقاذ وكوّن فصيلاً مسلحاً باسم «الأسود الحرة» ينشط حالياً في جبهة الشرق. والمطلع على أحوال الرشايدة قد يتجاوز الأسباب المباشرة التى حدت بهم لمثل هذه الخطة السياسية ليبلغ ذاكرة الأرض والدار التي من وراء هذا القرار الكبير بحرب الحكومة.

المعلوم أن الرشايدة هم آخر القادمين من العرب إلى السودان. وقد حاولوا منذ قدومهم للسودان الشرقي في العهد التركي (1821–1885) أن يجدوا موطأ قدم أو داراً مستقلة بهم فخسروا لأنهم نزلوا بأرض هي ملك للبجا. فقد قاوم شعب البني عامر، وهم من البجا، خطة الرشايدة في الإقامة بساحل البحر الأحمر وأجبروهم على النزوح إلى أرض بالداخل شحيحة في موارد الماء. واضطرّ ذلك الرشايدة للتنازل عن سَعيّة البقر واقتصروا على القليل من الحيوانات الدقاق. وبقي بعضهم على البحر لتجارة السنابيك أي قوارب السفر للتجارة وغيرها عبر البحر الأحمر إلى السعودية. وفي عقد الثمانين من القرن التاسع عشر منع الهدندوة، وهم أكثر قوم البجا، جماعة الرشايدة من اقتطاع دار لهم من أرضهم وشكوهم للسلطات التركية والتمسوا من حاكم سواكن طردهم عبر البحر. واضطرب الأمر بدولة المهدية (1885 –1898). وخيّرهم الأمير أبو قرجة، الإداري المهدوي، بين أن يتبعوا أميراً من الهدندوة أو يتبعوا الأتراك. ولم يقبلوا بأيٍ. وشُرّدوا إلى إريتريا وعادوا بعد غزو إنجلترا للسودان، وسكنوا بين نهر القاش ونهر عطبرة وهي أرض شحيحة لا تطرقها القبائل.

ولم يتغير حال الرشايدة بقدوم الإنجليز للسودان في 1898. فلم يشملهم التوطين على نهر القاش منذ 1938 الذي استأثر به شعبا الهدندوة والبني عامر من البجا. واكتفى الرشايدة بسلام

مع البجا حرّج عليهم أن يقطعوا نهر القاش، الذي هو الحد بينهما، في الخريف ليرعوا ما يليه. وشمل التحريج أعرافاً أخرى للدار رأيناها في ما سبق مثل منعهم حفر بئر واصلة للماء وعليهم السقيا من آبار أهل الدار البجا مقابل رسوم معروفة. وزادوا ضغثاً على إبالة. فقد اقتطعت الحكومة أكثر مراعيهم في 1962 حين أنشأت مشروع خشم القربة لإسكان النوبة المهاجرة نتيجة لبناء السد العالي. وتضاءلت فرص الرشايدة في تربية الإبل لضمور مراعيهم مرة أخرى. وربما استكثر الرشايدة هذا التشرد التاريخي بينما يحظى بالدار الهدندوة الذين هم في نظر الرشايدي مجرد «عجمان» ولا يبادلهم السلام بل يتجاوزهم بدونه. وبالرشايدة غير قليل من الاستهجان لـ «عرب» وادى النيل السمر أو السود أسوة بخطاب «البيضان» و«السودان» في الثقافة العربية. ويبدو أن تملك الرشايدة للسلاح الناري هو وحده الذي يمكّن لهم من الاحترام على أطراف دور القبائل الأخرى وبين النزاعات التي تقع معهم برغم ذلك.

إن غيبة ديناميكية الدار أو الحاكورة في تحليلنا لـ «تمرد» الرشايدة على الحكومة من صنع أهل القلم عندنا لتركيزهم على هذا التمرد كعمل معارض لحكومة اليوم. خلافاً لذلك فهو ضغن قديم ظل يعبر عن نفسه تعبيراً توج نفسه بحمل السلاح في عهد حكومة اليوم لرد الظلم. فمعارضة الرشايدة المسلحة القائمة لا تَجُب ما قبلها. والرشايدة صريحون بأن مسألتهم ليست بنت

اليوم. وجاء هذا جلياً في مقابلة أجرتها الصحفية سلمى التجاني مع السيد مبروك مبارك سليم، زعيم تنظيم الأسود الحرة (الرأي العام 10 مارس 2004).

فلم يخف مبروك في المقابلة الإهانة التي يشعر بها الرشايدة من سكناهم لقرن بحاله في وطن يعدهم غرباء وضيوفاً على دار «قبائل» أخرى. فقد قلل في حديثه عما يقال من تظلم الرشايدة من مصادرة حكومة الإنقاذ لعرباتهم بزعم أنها ضالعة في تجارة التهريب عبر الحدود. فما غبن الرشايدة حقاً، في قوله، تصنيف الحكومة لهم كسعوديين في حرب الخليج الأول 1990 في حين مالت هي إلى العراق. وهذا ظلم لا يقع لمواطنين في قول مبروك سليم. ولم يقصر ظلمهم على الإنقاذ. فقد قال: «نحن غير موجودين في السلطة منذ استقلال السودان وكل الحكومات ظلمتنا» ثم جاء إلى عقدة المسألة. وهي خلو الرشايدة من دار لا تكون الجماعة بالبادية إلا بها. وهذه هي الكينونة، في قول دكتور أبو سليم، التي انخرمت منها الجماعات التي جاءت إلى السودان بعد أن سبق تقسيمة إلى حواكير لمن حضر القسمة. وقال مبروك بغضب: «ويقال إننا لسنا سودانيين ولا نملك أرضاً. نحن نرفض ذلك. أنا سوداني منذ 1956 ولدي حق في المليون ميل مربع مثل أي سوداني ونملك أراضي تمليك حر. مين اليقول كلام زي ده». وقال بغير مواربة أن أسوده الحرة حملت السلاح لتعرف إن كان للرشايدة «أرض أم لا. وإذا لم تكن لنا أرض

سنأخذها بالسلاح». وقارن سليم مبروك بين منزلة الرشايدة في إرتريا ومنزلتهم في السودان. فقد جعلت إرتريا الرشايدة القومية التاسعة في البلد ونقشت ذلك على عملتها: النقفة. وقال مبروك بأسى: «بالله عليك هل سمعتي عن الرشايدة في تاريخ السودان أو في مناهج التعليم؟».

الحاكورة: صراع الـ HAVES والـ HAVE NOTS

يسود نظم ملكية الأرض في دارفور مبدأ الحاكورة الذي يطابق مفهوم الدار كما رأيناه في إقليمي كردفان والشرق. وهو نظام قديم منذ سلطنة الفور (1445-1874) يُقْطِع الأرض للقبيلة بوثائق منح سلطانية مثل قولك دار زغاوة، ودار الميدوب، ودار رزيقات. فالحاكم يُقطع الأرض للقادة بين القبائل والأسر لينتفع بها أهلهم على المشاعة. وقصارى القول فالحاكورة مثل الدولة-الأمة المعاصرة. فاللجماعة صاحبة الحاكورة السيادة عليها، إلى جانب ملكيتها لها، بما يشبه ممارسة الدولة الوطنية الحديثة. فليس بوسع فرد أو أسرة بيع أي أرض انتفع بها من دار القبيلة. فهما، متى هجرا حقليهما، عادت الأرض إلى ملكية القبيلة.

وقد جاء شريف حرير في مقال نشره في كتاب **الإثنية والدولة في شرقي افريقيا: تحرير محمد صالح وجون ماركاكيس**،

1998 بخبر طريف عن سيادة الجماعة على حاكورتها سيادة قد تصطدم، في ملابسات سياسية معينة، حتى بالحدود المعروفة للدولة الوطنية. فقد اصطرع زغاوة جمهورية شاد وزغاوة السودان في ركن قصي بوادي هور وهو الحد الفاصل بين السودان وشاد بحسب ترسيم الحدود لعام 1924. وكان زغاوة السودان يمرون بفترة صعبة اضطرتهم إلى مضايقة أهلهم بضفة الوادي الأخرى. وقد مر زغاوة شاد بمثل هذه الضائقة يوماً مضى جاؤوا بأثرها إلى السودان حتى أصبح السيد إدريس دبي، الزغاوي، رئيساً لجمهورية شاد في 1991. ورافق صعود زغاوة شاد لدست الحكم نمو حسّهم بشاديتهم أكثر من زغاويتهم. ونتيجة لذلك منعوا زغاوة السودان من مراعيهم. فطردوا مرة زغاوة سودانيين لعبورهم حدود البلدين فعاد هؤلاء إلى أهلهم وخرج معهم نفر من قوات الدفاع الشعبي صارعوا زغاوة شاد وغنموا منهم. فأرسل سلطان بديات الزغاوة تيمان دبي، شقيق دبي، قوة مسلحة من على عربة تويوتا مصفحة لملاحقة الجناة. ودارت معركة حصدت 10 من الزغاوة السودانيين و7 من زغاوة شاد.

فنشأ موقف معقد هنا: هل دار الزغاوة ما تزال للزغاوة أم أن الدولة الوطنية قد قسمتها بين زغاوة شاديين وسودانيين. وجاء الحل من دبي الذي وبّخ تيمان وأزاحه من مسرح القضية وبعث بأخيه دوسا ليتولى رتق الفتق الزغاوي. وطلب زغاوة السودان

باعتذار من الرئيس دبي شخصياً ففعل ودفع الدية عن زغاوة شاد. فولاية دبي بشاد هي شأن زغاوي عام استثمر فيه زغاوة السودان دماً وغير دم ليفوز الرجل بالحكم. وعين دبي مندوباً يتبع زغاوة السودان ويضمن سلامتهم بضفة وادي هور الشادية. وهكذا تميزت دار الزغاوة فوق الأوطان وتعالت الجماعة القبلية فوق القانون الدولي.

وتنتظم حق أسر القبيلة المالكة للحاكورة أعراف. وقد فصل حرير في تلك الأعراف بشأن الزغاوة. فلكل جماعة من الزغاوة قسم من الحاكورة تقتصر عليه. فالجميع يعترفون لهذه الجماعة بقسمتها المخصوصة من الدار. وفي ذلك رمزية تجعل من اعترافهم مودة ونزولاً عند تعلق أهل القسم بالرَبع الذي نشاؤوا فيه وبحق احتلال تلك الأرض قبل الآخرين. ومع ذلك لا يمنع هذا التوتيب أي زغاوي من استخدام ذلك القسم من الأرض متى شاء. ولا يعني هذا أن الزغاوة يقتسمون الدار بشكل مناطق. فقد حال تزاوجهم عبر ربوع دار الزغاوة وكثرة حركتهم بين جنباتها دون اعتصامهم بمفهوم المناطق الجامعة. وكل ما يلتزم به الزغاوي، متى ما استخدم غير ربعه، ألا يقطع الأشجار التي بقرب الآبار، وسكنى الناس، وألا يطلق سعيته في مرعي القرية، وله بعد ذلك أن يستخدم الأرض وماءها كيف شاء.

والغرباء بالحاكورة «تبَع» في المعنى الذي تطرقنا له حين عرضنا لدار الكبابيش. فلهم حق الانتفاع بالأرض والإقامة

بها، متى ما تأمنت لهم شروط الضيافة أو التحالف أو التبعية، من غير أدنى دعوى بملكية أي جزء منها ولو طال الزمن بهذا الانتفاع. ويمكن للغريب أن يقيم بصورة دائمة ولكنه متى زرع كان عشر ريعه لزعيم القبيلة صاحبة الحاكورة. وعلى ضآلة هذا الجعل في ميزان المادة إلا أنه بمثابة اعتراف متجدّد بحق صاحب الأرض على الغريب المنتفع بها.

وقد أمن الاستعمار الإنجليزي علي نظام الحاكورة التي واتت سياسته لتمكين الحكم غير المباشر عن طريق الإدارة الأهلية القبلية. وهي إدارة أراد بها الإنجليز أن يؤمنوا الحد الأدني من التكلفة في إدارة البلد بتوظيف أعيان الجماعات السودانية، أو من اصطنعوهم للغرض، للقيام بالوظائف الإدارية من جمع للضرائب وفصل في الخصومات الصغرى وفقاً للأعراف القائمة أو المصطنعة.

وقد اضطر إقرار الإنجليز بنظام الحاكورة إلى ما سماه محمود ممداني ب «باستسلام المستعمرين» لحقائق الواقع الذي رغبوا في تمدينه أول مرة. فقد قبلوا أن يعطلوا مهمتهم التحديثية التي جاءت بهم إلى أصقاع العالم، أو من أصقاعه، بذريعة فقه ضرورات الإدارة واقتصادها. وقد اقتضاهم قبولهم بمنطق الحاكورة والدار أن يؤمنوا على صورتين من المواطنة للسودانيين. واحدة «قبلية» بواقع تملك الحاكورة أو الدار (أو عدمه)، وأخرى سودانية بالنسبة إلى الوطن المُستَعمر.

وأكثر ثورات الريف والبادية السودانيتين الناشبة على أيامنا هذه راجعة إلى فعائل هذه المواطنة المزدوجة. فقد مايز الإنجليز بين من لهم حاكورة، أو دار، وبين من هم خلو منهما. وجعلوا للأوائل مواطنة محلية كاملة. بينما انتقصوا من مواطنة الأخيرين بما يجعلها مواطنة من الدرجة الثانية يخضعون بها للقبيلة صاحبة الدار في ثنايا نظم الإدارة الأهلية التي رتبها الإنجليز في آخر العقد الثاني من القرن الماضي وأوائل عقده الثالث. وهكذا وطن الإنجليز الجماعات صاحبة الحاكورة في أعراف كفلت لهم امتيازاً يطأطأ له رأس من ساكنوهم الدار وزرعوها، أو من الرعاة الذين استخدموها عابرين. وهذا هو التبع. وهو كما رأينا علاقة مهينة احتقنت منها الجماعات التي خضعت لها وانتفضت عليها بخسائر فادحة. ولم نبلغ من العلم بهذه العلاقة، التي كدرت الريف السوداني وانتقصت من ديمقراطيته وكبرياء المواطنة فيه، حتى النذر.

واغتنمت القبائل التبع كل فرجة في السياسة الوطنية لإشباع تطلعها للتحرر من هوان التبع. فقد طلبت الرشايدة مثلاً أن تستقل عن البجا في 1948. فلما زال الاستعمار تطلعت القبائل التبع إلى استقلال تتحرر به عن «استعمار» القبيلة السائدة. وكانت ثورة أكتوبر 1964، بدعوتها لحل الإدارة الأهلية، سادن أعراف الدار أو الحاكورة، هي المناسبة الأمثل لتطلب تلك الجماعات برفع التبع عنها. فوقع نزاع الرزيقات والمعاليا في

1965، وطلب أهل القرى بين عرب رفاعة الهوي بجهة نهر الدندر بجنوب شرق البلاد بتصفية الإدارة الأهلية خلاصاً من التبعية. كما نشط بعض العرب البقارة وسط اتحاد أبناء جبال النوبة بعد ثورة أكتوبر للتحرر من التبع لجماعة الحوازمة الغالبة. كما طلبت جماعة السلامات بدارفور أن تستقل عن شعب التعايشة، وهم رهط عبد الله التعايشي خليفة المهدي، في 1980. وطالبت الفلاته والمراريت والقمر بدارفور في 1987 بالاستقلال عن القبيلة السيدة: بني هلبة. وتجدد من قريب نزاع المعاليا والرزيقات حول نفس الأمر وكان أول بدؤه عام 1965.

وتتخذ الحكومة أحياناً إجراءات تسكن وجع التَبع من غير تجفيفه. فتُعطي القبيلة التابعة بالتراضي نوعاً من الإدارة الأهلية الذاتية علي أن تظل تابعة للقبيلة السيدة. فلما لم تنل الفلاته والمراريت والقمر سيادة بمعزل عن بني هلبة تراضت عند زيادة ممثليها في مجالس المنطقة للحكومة المحلية. وتنتهز القبائل التبع سوانح المركز، أو تقلباته الإدارية، للإلحاح على مطلبها بدار خاصة بها تخرج بها عن علاقة التبع. فمنها ما انتهز سانحة الحكم اللامركزي في عهد الرئيس نميري لترسيم حدود المجالس لكي تنال لنفسها مجلساً أو آخر تسود عليه بمعزل عن سلطان أهل الحاكورة. وقد أفضى هذا إلى حرب بين القمر والفلاتة بجنوب دارفور في 1981.

ونضرب مثلاً لتحيّن التبع فرص السياسة المحلية والوطنية

للخروج من ربقته بما جرى في دار المساليت بدارفور. فقد اغتنمت الجماعات العربية التابعة سياسات حكومة الإنقاذ، التي عبأت بها العرب الموثوق بهم لخوض حرب الجنوب، ذريعة تنتزع بها حق الاستقلال عن القبيلة السيدة صاحبة الحاكورة وهي المساليت. وقد توسل هؤلاء التبع بقانون الحكومة المركزية الذي استرجع نظام الإدارة الأهلية في 1995 بصورة إمارت. وكان هذا الاسترجاع وما ترتب عليه هو منشأ النزاع الذي وقع في دار المساليت بدارفور وقاد إلى حرب بين العرب والزرقة منذ ذلك التاريخ. فقد أقام هؤلاءالعرب (وهم المهادي والثعالبة والحوطية) لسنوات في كنف المساليت بحسب الأعراف الملزمة للحاكورة. وبعد عودة تنظيم الإدارة الأهلية تم منح هؤلاء العرب سلطات وصلاحيات لا تقع إلا لمالك الحاكورة، وهم بلا حظ منها. وزاد الطين بلة إن الحكومة لم تتفضل بمناقشة هذا الأمر مع السلطان و»الفرش»، أي جهاز المساليت الأهلي.

وقد دفع هذا المساليت إلى تجييش دفاعهم القبلي مستعينين بالمعارضة الشادية التي بينها قيادي مسلاتي وقد دعمتهم هيئة شوري المساليت. وحين قيل لسلطان المساليت نجعلك أمير الأمراء قال لهم «هذا مقام ابني الأكبر فكل من أبنائي أمير.» وبعد الإفراز دعا ديوان الحكم الاتحادي لجنة لتتدارس أوضاع تجديد الإدارة الأهلية. وقد جري حرق بعض بيوت المساليت خلال النزاع. ولما اجتمع مجلس الصلح متأخراً في أغسطس

1996 لم يناقش حتى مسألة الأمارات. بل جاء في بيان الصلح ما أوحى للمساليت أنه أضحى للعرب قسمة في الدار مثل قول البيان: «رعاية مساواة في الحقوق والواجبات سلطة وأرضاً وماء وكلأ». وهذا نص من شأنه أن يمنح العرب حاكورة ليست لهم أصلاً. وتشدد الطرفان: العرب حول ما نالوا والمساليت حول ما فقدوا. وأصبح للنزاع منذ ذلك الحين طابعاً عرقياً بين العرب والزرقة. وكانت من اسقاطاته المشروعة توجس ساد بأن الحكومة قد وجهت محافظيها إلى طرد الزرقة وإحلال العرب مكانها في ما عرف بالحزام العربي. والمقصود به احتواء الزرقة وقطعها عن صلتها بشاد وغيرها لأن ولاءهم للبلد مشكوك فيه. وانتهي مؤتمر صلح لاحق في نوفمبر 1996 انعقد بعد تفاقم القتال إلى «الإبقاء علي الأمارات القائمة دون ربطها بالحواكير.» ولم ينصع العرب لذلك لأنهم لم يريدوا التفريط في مكتسبهم بينما انتظم المساليت في «جبهة تحرير دار المساليت». وفشا منذ ذلك الحين الثأر بحرق القرى.

القرون والجرون

خلص محمد سليمان (2004)، الماركسي بعيد النظر، بعد دراسة لنزاعات دارفور الدامية منذ منتصف الثمانينات إلى أنه نزاع إيكولوجي بيئي تقليدي واقع بين الصحراء، التي تمثل البادية، والواحة التي يشغلها الزراع. ولأهل دارفور مثل سائر

يقول باستحالة تعايش «الجرون» (مواضع الزرع) و«القرون» (وهي رمز للبادية برزقها من النَعم). وهو نزاع يسِم منطقة الساحل الصحراوي الرعوي الركيك المُعرض لنازلات الجفاف والذي يطمع في خيرات أرض السافنا متي أدركه الكرب. وقد جاء محمد سليمان بمثل على تقليدية هذا النزاع من أثيوبيا تصارع فيه رعاة ومزارعون علي الموارد بينما الجميع من سلالة أفريقية واحدة. فقد تنازع البوران، المزارعون في جنوب أثيوبيا عند الحدود الكينية، مع الكونسو وجماعات أخرى من الرعاة حتى بلغوا بوازع منهم جميعاً إلى اتفاق ارتضوه في عام 1993. ولم يكن للحكومة الأثيوبية فضل في ذلك.

تمثلت الصحراء-القرون في بادية العرب الشمالية وزرقة الزغاوة بشمال دارفور بينما تمثلت الواحة-الزراع في دار شعب الفور والمساليت، وهم معدودون في الزرقة. وقد وصف حرير شعب الفور بانه مصاب ب «العنة الموقع الإستراتيجي». فهم أهل الواحة وهي المنطقة الوسطى المستقرة إيكولجياً في الولاية من فوق، وحول، جبل مرة وتتميز بخصوبة الأرض وتوفر الأمطار والمياه السطحية والجوفية. وهي بذلك الواحة التي تقصدها بادية الأبّالة الشمالية القاحلة في مراحيل الصيف من مايو إلى يونيو وتتركها في مراحيل الخريف من يوليو إلى سبتمبر. كما تقصدها جماعة الزغاوة الأفريقية من شمال دارفور في السنين العجاف في مرحال موسمي اسمه «جول بري». أما بادية عرب

البقارة الجنوبية، التي هي أكثر استقراراً من جهة الإيكولجي مقارنة بأبالة الشمال وإن أصابهم ويل الجفاف أحياناً، فترد واحة الفور في الخريف هرباً من الأمطار الغزيرة التي تصب في دارهم، وتهلك ماشيتهم ويتركونها في الصيف. وهكذا فالواحة مقصودة دائماً لا تغادرها بادية حتى تفد إليها بادية أخرى.

حكمت وفود البادية العربية والزغاوة إلى دار الفور أعراف مرعية ومنافع متبادلة كان القيم عليها شيوخ العرب والزغاوة وعمد الفور. فبمقتضى هذه الأعراف يطلق الرعاة نَعَمهم في ما تبقى من قش بعد حصاد المزارعين الفور لزرعهم حذرين ألا تتطفل حيواناتهم على أشجار المزارعين الثمرية. كما يشهد نزوح الرعاة هذا تجارة رابحة بينهم وبين المزارعين من الفور وغيرهم. ووصف كاتب رحلات البداة قديماً إلى واحات المزارعين فقال إن ما بين الجماعتين كان مثالياً في حسن الوفود والنزول أهلاً. فالبادية تجند ناظرها وأهله والخفراء والمناديب والأدِلاء والشيوخ والعمد لمتابعة مرحال البادية بين المزارعين حتي لا تعبر الأنعام «الكلنكاب» وهو الحد بين المرحال (القرون) والزرع (الجرون). وكان البدو والزراع يتبادلون السلع: فقد تدفع بهيمة مقابل سكر وشاي، لبن الروب مقابل فقوس ودقيق. وللبداة حلفاء بين الزراع يأتون لهم بالهدايا ويأنسون بهم وبإكرامهم.

أما اللعنة على الفور فقد نزلت حقاً بعد تفاقم الجفاف علي أبّالة شمال دارفور ومزارعيها بعد 1985. فلم يعد شمال

دارفور صالحاً للسكنى والعيش في أيٍ من مواسمه بعد تلك السنة. فأضحى إقليماً طارداً يريد أهله استبداله بوطن جديد. واصطدم هؤلاء الباحثون عن وطن جديد بأعراف الحاكورة القابضة. فلم يعد يقبل بهم أصحاب الحواكير لأن الدارفوريين الشماليين طلبوا السكن الدائم بينهم بدل مجرد المرور بهم في رحلة موسمية كما كان الأمر قديماً. ولما رأى أهل القرون جفاء أهل الجرون قرروا أن يأخذوا حقهم غلابا. وصار هدف عرب الرزيقات الشمالية وزرقة الزغاوة احتلال بعض أرض المزارعين وسموا الأراضي المأخوذة عنوة بـ «الأراضي المحررة». ونشأت فرق الجنجويد المارقة في سياق هذا النزاع الدقيق حول الموارد التي لم تعد تسع الجميع.

جاءت عرب البادية الشمالية، المتهمة بالجنجويدية، إلى نزاع الموارد في الولاية وهي خلو حتى من دار طاردة كجيرانهم الزغاوة. فلم يكونوا بدارفور حين جرى ترسيم الحواكير وحدودها. ويبلغ تعداد هذه البادية نحو 240 ألف نسمة وقوامهم جماعات المحاميد والماهرية والعريقات والعطيفات وأولاد راشد. وعلى كل منها ناظر للإدارة الأهلية بينما خلت جماعتي الشطية والمهادية من الزعامة المركزة. وظلت هذه الجماعات على أوثق صلة بأهلهم في دولة شاد. ولهم نزاع مع الزغاوة حول ملكية أجزاء هامة من دارهم، أو ما يزعمون أنها دارهم. واحتفظوا بالبداوة الخالصة التي تسوقهم إلى أفريقيا الوسطي وبحر الغزال

وبالتالي إلى الصدام مع الجماعات الأخرى، سواء في ذلك العرب مثل بني هلبة، والزرقة حول أعراف الدار أو الحاكورة. وليأمنوا من لفح سموم جفاف أرضهم قرروا الإقامة بدار الفور غصباً واستعانوا بذويهم من شاد من الناجين من حرب تلك البلد الأهلية في الثمانينات الطامعين في مأوى من جفاف الطبيعة وشعواء الحرب. وقد حاربت أحلاف البادية الشمالية اليائسة جماعات الفور والمساليت لتأوي إلى بلد ما.

ورغم أن للزغاوة دارها المخصوصة إلا أن جفافها المتكرر في السبعينات ألجأهم إلى النزوح جنوباً ليسكنوا حزاماً رملياً من الفاشر حتي إقليم البقارة العرب. وتكتيكات الزغاوة في تجاوز محنتهم الوجودية مما فصل فيه أليكس دي وال في كتابه **المجاعة القاتلة** (1989) وتواتر حروبهم الكثيرة حيث استقروا مردود إلى التنافس علي المرعي، وطموحهم إلى تكوين إدارات قبلية لهم حيث حلوا، والتطلع للمواقع السياسية لتمثيل المجتمعات السياسية.

فنزاع الزغاوة والرزيقات بدأ بهجرة الزغاوة جنوباً في 1973 إلى حاكورة الرزيقات من عرب البقارة بجنوب دارفور. وتمكن الزغاوة اقتصادياً شئياً فشئيا. وحرصوا علي تعليم أولادهم فاستأثروا بمناصب الدولة المؤثرة علي مستوي الدولة والولاية. وبلغ من تمكنهم أن فاز منهم فائز بدائرة الرزيقات في انتخابات جرت في 1986، ثم فاز تحالف الزغاوة مع جماعة البرنو الأفريقية

مرة ثانية، وفاز واحد من الأخيرين بنفس الدائرة في انتخابات المجلس الوطني عام 1996. وهذا خلل كبير بعرف الحاكورة التي تتطابق فيها السيادة مع التملك. فالتمثيل السياسي للحاكورة لابد أن يتناغم مع ملكية الأرض. ومن الطبيعي أن يستنكر الرزيقات هذا التغول على دارهم بواسطة غرباء.

اشتط عرب شمال دارفور والزغاوة في خرق شرائع الحاكورة بعد 1985 من فرط يأسهم ونجوعهم من دارهم العجفاء. وتواترت النزاعات التي التحم فيها الرعاة ضد المزارعين والعرب ضد العرب، والزرقة ضد العرب، والزرقة ضد الزرقة. وبلغت تلك النزاعات 30 واقعة بين 1968 و1998 بمتوسط نزاع ونصف النزاع في كل عام. وساء الوضع بعد ذلك. فقد وقعت 3 نزاعات في 1990. والتحم الدارفوريون في 6 نزاعات في 1991. وكان لعرب البادية الشمالية والزغاوة، الهاربون من عسف الطبيعة بهم، نصيب الأسد في هذه النزاعات. فقد خاضوا في 14 نزاعاً من أصل 15 نزاعاً بعد عام 1989. وخاض الزغاوة من رعاة الزرقة في هذه النزاعات بمثل ما خاض فيها العرب الرعاة. فقد اشتبك العرب الرعاة 4 مرات ضد جماعات من الزرقة بينما خاض الزغاوة 9 من هذه النزاعات منها 5 ضد جماعات أفريقية و4 ضد جماعات عربية، وحرباً واحدة ضد أهلهم زغاوة تشاد. وهكذا دفع جفاف بادية دارفور الشمالية بساكنيه عرباً وأفارقة إلى نزاعات غلب فيها كسب العيش على آصرة العرق أو القربى.

وقد بلغت هذه النزاعات حداً من الكثافة والتواتر رمى بالإقليم في حنايا الفوضى. ودفع بالحكومة الحائرة إلى إعلان الأحكام العرفية في دارفور في عام 1997. أما إقليم غرب دارفور الذي انفرط فيه عقد الأمن فقد فرضوا عليه حكماً عسكرياً تاماً.

جهلنا بحقائق الموارد في دارفور ونظم تداولها هو جذر أكثر ضوضائنا وضلالنا عن الحق في مسألة دارفور. فنظام تملك الأرض على إرث الحاكورة أصل عميق في النزاع الدارفوري. وعليه فالجنجويد والحاكورة وجها عملة واحدة وفي الترويج لأحدهما دون الآخر تلبيس. وإنني لأجرؤ بالقول، في الملابسات التراجيدية التي حفت بنشاط الجنجويد، إنه كان طاقة معارضة مشروعة لبث الديمقراطية في حياة الريف. وهي ديمقراطية يحول دونها نظام الحاكورة الذي أقصاهم كمواطنين عن موارد دارفورية سائغة. فقد تمسك أهل الحواكير بحق موروث في تملك الأرض لم يعد يتناغم مع مقتضى دولة المواطنة. ولا يعني هذا بالطبع أن ينال من لا حاكورة لهم حق مواطنتهم غلاباً.

ونسارع مع ذلك بالقول إن طاقة الإصلاح هذه ضاعت هدراً. فبدلاً من قيامها بحركة جيدة في صياغة مطالبها بصورة واقعية، وعقد التحالفات الرصينة، وتعبئة الرأي العام خرج علينا من فرجتها الجنجويد وقد تعاقدوا مع نظام سياسي وطني جريح، وقاصر، وسيء السمعة. وضرجوا بذلك قضيتهم المشروعة بالدم بغير ضرورة وأفسدوا معانيها الحق الرامية أصلاً

إلى مواطنة حديثة في سياق ما يجرى على نطاق القطر في هذا الخصوص. فقد قبلوا أن يكونوا كاسري «تمردات» وكالة عن حكومة البشير المتهافتة المرهقة من فرط الحروب الأهلية. وكان النظام يريد بأي ثمن وبأي صورة كسر «التمرد» في دارفور الذي أزرى بالدولة وقواتها المسلحة في هجوم مطار الفاشر عام 2003. وتجييش الحكومة للجنجويد لقمع تمرد دارفور هو ما سماه أليكس دي وال ب»التمرد المضاد بثمن بخس». فقد جندت الحكومة فرقاً من العرب الشمالية (بما في ذلك عرب شاد المقتلعين بحرب بلدهم الأهلية)، المحتقنة من أعراف الحاكورة، لقتال أهل هذه الحواكير الذين نهضوا في محاربة الحكومة.

وقد سميت الذي بين الحكومة والجنجويد حلفاً لا ارتزاقاً أو عمالة. فهم ليسوا مجرد مخلب قط للحكومة كما جرى تصويرهم. وقد ناقشت مفهوم «التخليب» هذا في مقال بكتابي **الثقافة والديمقراطية في السودان** (1994). فاللجنجويد، مهما قلنا عن بشاعتهم، أجندة من حربهم للتمرد نيابة عن الحكومة وهي أخذ بعض الحواكير الظالم أهلها. وهذه أجندة تبعدهم من الارتزاق وتدنيهم إلى الحليف. فقد واصل هؤلاء العرب الحاقنين على الحواكير خطتهم لاقتطاع دار بها تحت غطاء الدولة وبإمكانياتها الكبيرة.

ومن جهة أخرى، فتهافت الحكومة المركزية في السودان على جماعة متظلمة من وقائع إقليمية (أي التمرد المضاد بأبخس

ثمن) هو أحد أهم ديناميكيات هذه الدولة حتى قال بار وكولنز في **حرب الثلاثين عاماً** (1994) أنه «لم تمارس أي حكومة في الخرطوم سيطرة على دارفور سواء كانت تلك حكومة الأتراك أو المهدية في القرن التاسع عشر أو الإنجليز في القرن العشرين. وليست حكومة نميري (أو البشير بالضرورة) بالاستثناء في هذا الأمر.» ومن جهة أخرى، فضلال أهل الظلامات عن طلب حقهم بمعارضة رشيدة أخلاقية هو من السنن. وقد اشتهرت بهذا الضلال منظمة رينامو Renamo المعارضة في موزمبيق التي زعزعت البلد ولم تعد موزمبيق بعدها مثل قبلها. فقد أساءت رينامو إلى قضيتها المعارضة بوضع يدها في حكومة جنوب افريقيا العنصرية التي كانت تريد الحد من مناصرة موزمبيق للمناضلين السود في جنوب أفريقيا.

ماركسية الحاكورة

لو سَلِم سليمان حامد (2005) من شاغل المعارضة الإثارية، التي وصفناها بمقاومة كيفما اتفق، لما فاته أن يلم بمسألة ملكية الأرض التي هي أصل البلاء في أزمة الدارفور. وقد ركز سليمان في بحثه على نزاع العرق بغير التفات لمنشأه في الإنتاج وعلاقاته في المجتمع كما هو متوقع من ماركسي. وقد سبق لمحمد إبراهيم نقد، في كتيبه **علاقات الأرض في السودان** (1993)، التنبيه إلى أن سبيل الشيوعيين إلى تحسين معرفتهم بواقع بلدهم هو العلم

الأفضل بملكية الأرض فيها. وأخذ نقد بغير اعتذار مصطلح «الإقطاع» ليصف نظم الأرض في سلطنة الفور. وهي النظم التي ما تزال بعض شرائعها تحكم ملكية الأرض في دارفور. وشدد نقد على ضرورة تحصيل هذا العلم بالأرض لاكتساب معرفة أفضل بدقائق المجتمع. فهو يقول:

«معرفتنا بجهاز الدولة السودانية الماثل تكتمل وتكتسب طابعها التاريخي ما ازددنا معرفة بالدويلات والممالك والسلطنات والدولة المركزية الوطنية للمهدية وسلطنة الفور التي صمدت بعدها حتى عام 1916».

واصطدم سليمان في بحثه بمسألة الأرض وطوابعها التاريخية ومر عليها مرور الكرام. فقد جاء في وثيقة وصفها سليمان بمبادرة دارفورية للسلم (فبراير 2004) نص عن الأرض والحقوق فيها خليق أن يتوقف عنده ناشط ماركسي سياسي مثله يغلّب التحليل المادي للحادثات على ما عداه. ومع ذلك لم ينشغل سليمان بما ورد عن الأرض وخصوماتها في دارفور إلا بصورة عابرة جداً. وانصرف عن الأمر في الوقت الذي ركّزت الوثيقة الدارفورية على مبدأ الحاكورة في تملك الأرض في الإقليم، وسعت إلى مراجعته لتخرج دارفور إلى رحاب الحداثة في الاقتصاد، أو كما قالت. فقد قالت الوثيقة عن الحواكير إنها «وراثة شعبية وملكية تاريخية أدبية ولكنها ليست سوى وسيلة لحرمان آخرين في حق العيش الكريم في أرض دارفور بالحسنى

والترابط». وفي هذا صدى من منشور الإمام المهدي الذي مرّ ذكره. وحملت الوثيقة رغبة الدارفوريين في تغيير «نمط الإنتاج الزراعي والرعوي وذلك بتغيير عقلية المسارات والصواني وزرائب الهوى غير المبرر على الأرض (وسنتحدث عنها لاحقاً) وانتهاج سياسة تكييف بيئي بيني تسمح للمزارع بالزراعة المنتجة والرعي المثمر عبر تحديث وسائل الإنتاج لتواكب العصر الذي نعيش فيه.» ووصفت المبادرة الزراعة والرعي المُتنقلين مما يمارسهما أهل دارفور بأنهما «أسلوب بدائي تجاوزته البشرية ومن العيب أن نصر عليه وندفع في سبيله الدماء ونمزق الأوطان».

لم يزد سليمان تجاه مطلب مراجعة علاقة الحواكير في نظم تملك الأرض عن تأكيد ضرورة مراجعة مثل هذه الملكية «لمصلحة جميع قبائل دارفور». ولا أدري إن كان سليمان قد أدرك أن الحواكير هذه هي جوهر المشكلة التي هو بصددها. ولا يبدو أن الأمر كذلك لأنه عاد من جديد للضرب على وتر بؤس النظام بغير أن يوفر للقارئ معلومة ميسرة حول خطر الحواكير في مأزق دارفور بقيت دولة الإنقاذ أم طارت شعاعًا. ونجده سرعان ما تنصل عن النظر في اقتصاد الحواكير ليحيل المسألة لبرنامج مؤتمر الحزب الرابع (1967) ومعالجته لقضايا «القطاع التقليدي». وهو برنامج صدر قبل نحو أربعين عاماً. وقال إنه سيعالجها في فصول أخرى موعودة.

ويكاد يكون الحزب الشيوعي بغير خط في ما تعلق بالخروج من أزمة دارفور لأنه لم يضع يده بصورة كافية على أساسها المادي. فأنت تجده لا يميز بين المواقف المختلفة لأطراف النزاع لأنه لم ينفذ إلى تلك الخصومة بسلطان نظري وميداني. فأنت تجده ينوّه باستحسان لمذكرات الداعين لاستمرار أعراف الحاكورة والداعين لإلغائها لا فرق. فهو يزكي مقرارات مؤتمر صلح قبلي انعقد في أبريل 1989 بين الفور وقبائل عربية. وتقيد المؤتمر بالأعراف فقرر احترام ملكية الحواكير للمزارعين من جهة ثم ترسيم مراحيل دقيقة للبادية النازحين. وفي السياق لخصت جريدة الميدان نتائج مؤتمر الأمن الشامل بنيالا (1997) الذي أمن على الحق في الحواكير وأعراف الاستضافة والاستجارة. من جهة أخرى رأينا سليمان يؤمن على وثيقة وصفها بالصدور «عن عقلاء دارفور» (فبرائر 2004) وهى تدعو بغير لبس إلى إلغاء عرف الحاكورة. وأبدت المذكرة سأماً بالحلول الدارجة التي استحسنها الحزب كما رأينا مثل الحفاظ على الحوكير وإنصاف الرعاة بتغيير «نمط الإنتاج الزراعي والرعوي». وهذان طريقان شتى يلخصان مصالح أطراف النزاع في دارفور بغير لبس. وقد استحسن سليمان عقل المذكرة «الثورية» برغم تفريغ الحزب لكادر الدولة، وربما قيادات من الرعاة، رفعت شعار «الأرض لم يفلحها وملكية الحكومة للأرض ولها أن تعيد توزيعها لتحقيق العدالة.» وصفت الميدان ذلك بأنه شعارت ذات رنين ثوري

لكنها فوضوية وطفولية في واقع دارفور الاجتماعي. وهو موقف واضح مهما قلنا عنه. ولكن لسليمان رأي آخر. وهذا عمل مشروع لولا أنه مربك في مكتوبين كلاهما يحظى بختم القيادة في الحزب.

ولعل أضعف، وأقتل وجوه ملامسة الحزب لواقع البادية والريف، وبشأن اقتصاد الحاكورة بشكل خاص، هو خلوه من خارطة طبقية للدفع الرأسمالي في تلك التخوم. فقد اكتفى الحزب، في سياق مقاومته لدولة الإنقاذ، بوصف هذا الدفع بصورة مجملة ب«الرأسمالية الطفيلية». فسليمان يقول بصورة عارضة إن لخطة الإنقاذ لإقامة حزام عربي في دارفور محتوى طبقي «يمثل مصالح الرأسمالية الطفيلية المتأسلمة التي تتشابك فيها مصالح فئات بعض القبائل العربية مع بعض أبناء قبائل الزرقة». وأضاف بأن التنظيم العربي الضالع في هذا المخطط «امتداد لمصالح طبقية يربطها حبل من مسد مع رأسمالية الجبهة القومية الإسلامية مهما تقاطعت هذه المصالح واختلطت بالقبلية وتراكم فوقها غبار كثيف من التطهير العرقي وغيره من الأسباب الموضوعية وغير الموضوعية». ولم يعد سليمان لهذا الأساس المادي للنزاع في دارفور على خطره لماركسي. كما وصف الحزب بدوره الطبقية بدارفور بنفس مصطلح سليمان. وقال في جريدة الميدان إن الكاسب في نزاع دارفور في خاتمة الأمر لن يكون لا العرب ولا الزرقة بل هم «أثرياء الرأسمالية الطفيلية المتأسلمة من

العرب وغير العرب وسدنتهم وخدامهم.» وسيكتشف فقراء دارفور «المخدوعون والجهلة والغشماء» يوم تقسيم غنائم الحرب أنهم «كانوا وقوداً لحرب خاسرة من أجل مصالح غير مصالحهم، وقد اقتيدوا وهم معصوبو البصر والبصيرة لقتال أخوة لهم من لحمهم ودمهم بل يربط بينهم حبل سري متين مفتول من المصالح الطبقية المشتركة لم يتيسر لهم فهم كنهها بعد (العدد 1991، سنة 2005).

وليس في بيان الحزب أو بقية أدبه ما ينير للقارئ معنى مصطلح الرأسمالية الطفيلية ولا أفاعيلها حتى لا يتحول المصطلح إلى مجرد «ضيق خلق» معارض. علماً بأن الحزب نفسه قد بدأ مراجعة شفيفة لسداد هذا المصطلح في دورة لجنته المركزية المنعقدة في أغسطس 2001.وربما لا يستحق من اتبع المخطط العرقي من عرب وزرقة فاقتتلوا هذا التوبيخ من الحزب وهو الذي لم يتبرع بعد بإجلاء غموض علاقات الإنتاج بالريف التي يعتقد أنه يملك مفتاح فض مغاليقها. بل نرى الحزب يحيل تبعة شرح محمول هذا المصطلح للقبائل للمتعلمين من أبنائها الذين ربما لم يعتقدوا فيه.

ومما يستغرب له أن الحزب الشيوعي لم يقعد عن تحليل أزمات السودان بمنهج مادي ماركسي فحسب، بل أنه لم يستفد من الباحثين المستقلين، أو الشيوعيين الذين اتبعوا مثل ذلك المنهج. فقد ركز هؤلاء الباحثون على رد حروب الهوية الثقافية

في السودان إلى جذرها المادي في تجريد المزارعين والرعاة عرباً وزرقة لصالح المستثمرين في الزراعة الآلية من البرجوازية الشمالية. وكان عبد الغفار محمد احمد من أوائل من نبه إلى المآسي التي أنزلتها الزراعة الآلية بالريف. وقد جعل كل من دوقلاس جونسون والبطحاني هذا الأساس المادي لنزاع الهوية السوداني مدار بحثيهما. كما لمسها الدكتور محمد سليمان مساً خفيفاً. وتسرب شئ يسير من ذلك في بيان للحزب الشيوعي (الميدان 1979 مارس 2003) عن أزمة دارفور من غير تفصيل.

ولعل أهم ما ترتب على هذا النظر المادي في نزاع السودان هو لفت النظر إلى أمرين في الدفع الرأسمالي في السودان. أول هذه الأمور هو كيف شرّعت الدولة لتمكين البرجوازية الزراعية من أرض الريف المملوكة على المشاع. ولهذا أصدرت في 1970 قانون الأراضي غير المسجلة. والقانون يأذن للحكومة بنزع كل أرض غير مسجلة متى ما رأت مصلحة لها في ذلك. وأكثر ما تقع هذه الأراضي غير المسجلة في مساقات حركة البدو أو الأرض غير المستزرعة من خلف أرض السواقي على النيل التي كانت الأعراف تعدها «أرض تحطيب»، وتجعل الانتفاع بها للمزارع قبل صدور القانون. ولم يكن بوسع أهل الأطراف مَن صادر القانون أراضيهم لمصلحة المستثمرين من «عرب الشمال»، قراءة وقائع ظلمهم بغير العدسة العرقية. ولم أجد في أدب الشيوعيين تنويراً بالمقاصد الرأسمالية للقانون ولا استثماراً

له في حرب الدول العسكرية التي تطاولت في السودان كدول طبقية أداتها العسكرية. بل خطر لي أن الشيوعيين غير معنيين بهذا القانون حين قرأت في جريدتهم الميدان (العدد 1995) خبراً عن انتزاع الدولة 100 ألف فدان بدلتا نهر العطبرة من مالكيها العرفيين مستخدمة سلطتها التي تخول لها ذلك. ولم تأت جريدة الميدان بالقانون الراجع إلى عام 1970 الذي خول لها ذلك. كما لم تأت بذكر للقانون وهي تحتج على نزع بعض أراض بالولاية الشمالية لصالح منشأة سد مروي (الميدان 2007 أكتوبر 2005). وهذه عادة المقاومة في تحريض الناس على النظام بغير التجسس على مشمولاته الطبقية. وجعلت هذه العادة في الخلاص كيفما اتفق من النظم المستبدة خلاصاً من نظام سياسي لا من نظام اجتماعي كامل لم يبدأ بدولة الإنقاذ. وقد ينتهي بها لو حسن العمل.

ويعتقد آدم الزين بأن قانون الأراضي غير المسجلة لعام 1970 قد ألقى بظل بشع على أزمة دارفور. فقد أصبح بوسع بادية عرب دارفور الشمالية، وعديمي الدار جميعاً، امتلاك أرض لهم بذريعة أن الحكومة قد أصبحت المالك للأرض غير المسجلة مثل الحاكورة والدار. وقال إن الحكومة طبقت قانون 1970 حيث شاءت وتراخت في تطبيقه حيث شاءت. وقد أدت هذه الانتقائية إلى شرور كثيرة. ومن ذلك تحيز الحكومة لتطبيق القانون فى دار المساليت دون غيرها كما رأينا. فقد أذنت لبعض

العرب بحقوق في دار المساليت الزرقة بينما حجبت هذه الحقوق حين سكنت الزرقة بدور البقارة العرب. وهذا ما تطرق له مؤتمر الأمن الشامل بمدينة نيالا في عام 1997 ونبه إلى مخاطر إنشاء كيانات إدارية جديدة دون مراعاة النزاع على ملكية الأرض. وكان الأمر ضاغطاً وقتها لأن الإنقاذ أرادت مكافأة القبائل الموالية لها في حرب الجنوب بمنحها نظارة، أو محافظة، في مناطق إدارية وحواكير قبائل أخرى. فهي مثلاً نصّبت أمراء من بين العرب على أهلهم في دار المساليت. وهذا من محظورات عرف الحاكورة. وقالت الميدان إن هناك من قال للحكومة أن لا تخرج عن هذا العرف بقرية اسمها عديلة «لأن عديلة بتبقى عَوْجَة».

أما الأمر الثاني الذي جاء به أهل النهج المادي في تفسير أزمات السودان فهو تبني البنك الدولي للاستثمار في الزراعية الآلية. وقد توخى البنك بهذا الاستثمار أن يحرك ساكن القطاع التقليدي وأن يدفعه بصورة عجلي إلى دورة الإنتاج الحديثة. وهذا سوء ظن، نبه إليه عبد الغفار محمد أحمد، فاش في كوادر التنمية الدوليين والمحليين. فهم يرون في النشاط الاقتصادي الريفي، بطابعه الاكتفائي وأرزاقه المتوكلة المترحلة، عائقاً يحول دون البلدان النامية والإنتاج للتصدير لتحقيق فوائض للتنمية. وليس البنك الدولي، خصم الشيوعيين اللدود في يوم غير هذا، في قائمة من يتهمهم الحزب الشيوعي بالمشاركة في تسبيب نزاع السوداني مع أنه هو الذي تبني، وموّل، نشاط

البرجوازية الزراعية السودانية لتنهش أرض أهلها في الريف حية. ومن المحير أن يتأخر الشيوعيون في الكشف عن سوءة هذا البنك الذي يعيد ترتيب اقتصاديات العالم النامي بما يوافق مبدأ المبادرة الرأسمالية من خصخصة ترتيباً أخرقاً زج بالمستضعفين في أتون فقر مُدقع.

وليس الحزب الشيوعي بغافل عن مظالم الرعاة في دارفور. أما عيبه فإنه توقف دون وصلها بالدفع الرأسمالي في دارفور. فهو قد اقترح (الميدان، العدد 1979) «دراسة واقع الرعاة وحقهم في توفر المرعى والمياه والتعليم والخدمات الصحية والبيطرية.» ثم نقل سليمان عن وثيقة دارفورية رغبة أهل الإقليم في تغيير «نمط الإنتاج الزراعي والرعوي وذلك بتغيير عقلية المسارات والصواني وزرائب الهوى غير المبرر على الأرض وانتهاج سياسة تكييف بيئي بيني تسمح للمزارع بالزراعة المنتجة والرعي المثمر عبر تحديث وسائل الإنتاج لتواكب العصر الذي نعيش فيه». ولم يتوقف الحزب ملياً كما ينبغي لحزب مشغول بالإنتاج وعلاقاته في دارفور عند مصطلح وممارسة «زرائب الهوى». فهذه الزرائب من صنف «الزرائب» الإنجليزية التي دشنت الرأسمالية في الريف الإنجليزي. فقد أقام هذه الزرائب الإنجليزية أصحاب الماشية والضان التي انتعش سوقها على حساب المزارعين فأفقدوهم وسائل إنتاجهم مما اضطرهم للهجرة للمدن لينضموا للبروليتاريا الصناعية.

وقد وصف حرير (1994) هذ الزرائب الدارفورية فأحسن من جهة توضيح منشأها في نمو الرأسمالية في ريف دارفور. فقد عمقت هذه الزرائب في الثمانينات من القرن الماضي من الأزمة الإيكلوجية لبادية دارفور الشمالية والزغاوة بحرمانهم من مراع تقليدية كانت لهم بالتراضي في واحة الفور فيما سبق.وقد أراد الفور بهذه الزرائب حماية مواردهم التي أصبحوا يستثمروها للسوق، لا للاكتفاء المعيشي. فقد بدأ السوق السوداني وسوق الجزيرة العربية يشد مزارعي الفور إليه من فرط الربح الطيب الذي جنوه من تسويق منتجاتهم من الخضر والفاكهة والماشية بهما.وشجعتهم هذه الأرباح للتوسع في البستنة وتربية المواشي. ولمقابلة هذه التوسعة زرع الفور أرض الوديان التي كان يأوي إليها سكان شمال دارفور في هجراتهم الموسمية للواحة. ولحماية بساتينهم المستجدة وعشبها أقام الفور زرائب الهواء حجباً للنازحين. والجدير بالذكر أن زرائب الهواء لم تقتصر على الزرقة في دارفور. بل شيدها العرب البقارة في جنوب دارفور أيضاً بعد أن ارتبطوا، مثل الفور، بالسوق السوداني والعربي، وانتفعوا من تصدير ماشيتهم لهما. فقد ارتفعت عائدات تصدير الثروة الحيوانية من ٪13 في سنوت 1980-1981 إلى ٪50 في سنوات 1984-1985.وقد أدت هذه الزرائب إلى نزاعات بين عرب الرزيقات الشمالية وعرب البقارة. ولم تمنعهما أرومتهما المشتركة من تضريج الدم حول هذه الموارد العزيزة. ولعل في حرق الأشجار

بواسطة الجنجويد، ضمن أشياء أخرى، تصفية لثأر من شجر ثابت أخرجهم من أرض أسعفتهم في السنين العجفاء.

يوم أضاعت رفاعة الهوي دارها

لم يشفع مفهوم الدار للبادية حين طمع في أرضها ومراعيها الرأسماليون في قطاع الزراعة الآلية. وقد كتب عبد الغفار محمد أحمد كلمة مؤثرة عن شقاء بادية رفاعة الهوي بالنيل الأزرق من استيلاء الزراعة الآلية على أرضهم. فقد اخذت منهم «بِلداتهم» وهي قطع متوراثة يزرعها الرعاة لدعم معاشهم. كما أخلت الأرض من شجر الهشاب خلال تمهيد الأرض لتزرع آلياً. ومادة الهشاب، الصمغ، كانت مصدراً يعين الأسرة على النوائب. وبتجفيف الزراعة الآلية لهذا المصدر أخذت الأسر تفك ضائقتها ببيع المزيد من رؤوس الحيوانات للحصول على النقد اللازم لشراء السلع الضرورية. وبالنتيجة بدأ الرعاة في فقدان قطعانهم.

وبالطبع فاقم من هذا الوضع قحط الثمانينات الذي فقدت به البادية كثيراً من سعيتها. وحتى من بقي منهم على الرعي وجب عليه أن يغادر مناطق الزراعة الآلية حثيثاً متى مر بها. فالرأسماليون المتنفذون سنوا من القوانين ما يحمي مزارعهم من تطفل الرعاة أصحاب تلك الأرض أول مرة. وأدى تفادي الرعاة

لمزارع الزراعة الآلية إلى سحب هذه الأراضي من دورة رعيهم مما يحرم قطعانهم من كلأ كانت تتمجد فيه قديماً.

وزاد الطين بلة أن الرأسماليين في الزراعة الآلية لم يلتزموا بالقدر الذي اتفقوا به مع الحكومة في تأمين مراحيل البادية. فقد استولى على أرض المراحيل مزارعون بغير تراخيص من الدولة. وتفاقم الأمر في أواخر الثمانينات حين قامت الدولة بنزع ملكية معظم الأراضي وتأجيرها للشركات والملاك والأفراد بهدف زيادة الإنتاج الزراعي. ونشأت منازعات حول تطفل القطعان على زرع الملاك. فالزراعة الآلية والحرب والجفاف أخرجت هامشاً واسعاً من الأرض كان الرعاة-الزراع ينتفعون به لتأمين رأس مالهم البشري والحيواني. واضطر الرعاة بسبب هذا النقص في مراعيهم إلى إعادة رسم مساراتهم لتعويض خسارتهم في معتاد اقتصادهم سدي. وقد أدى هذا بجماعة رفاعة مثلاً أن تبقى بموضع ما أكثر مما تعودت مما قادها إلى نزاع في الموارد مع قبائل كنانة التي ترعى في نفس المنطقة.

وزادت الحرب الطين بلة من وجه آخر. فقد دفعت الحرب الأهلية في الجنوب بالحكومة لتسليح جماعات أفريقية مثل البرون والقمز والجمجم، جيران رفاعة، ليعزلوا التمرد الجنوبي عن التدفق شمالاً. ولكن المسلحين تحولوا إلى النهب من رفاعة الهوي التي كانوا يؤجّرون لرعي قطعانها في السابق. وهذا أدّى إلى أن تتسلح رفاعة وتتدرب لرد العدوان عليها وعلى قطعانها. وهو

إصرار منهم على تمجيد سعيتهم حتى في مناطق الحرب الأهلية. فلم يوجد بعد في الدنيا من يثنهم عن مراعيهم البكر... حتى الحرب. فهم يقولون إنه بتلك المراعي السخية تلد الأغنام مرتين في العام فلا بأس أن يأخذ المتمردون واحدة وتبقى لرفاعة الأخرى. وقد ضلت بسبب الحرب بعض الحيوانات وضربت في الفلاة وتوحشت.

وكانت نتيجة هذا الإفقار لرعاة رفاعة الهوي أن أُكرهوا على الاستقرار (70 إلى 80٪ منهم). ووجدوا في ملابسات هذا الاستقرار أن حقهم في الدار نفسه قد تبخر أو كاد. فقد ساقهم استقرار المُضطر هذا إلى منافسة شديدة على الموارد الزراعية مع المزارعين من أهل القرى في الدار. وأدت هذه المنافسة إلى إثارة مسالة ملكية الدار نفسها. فالدار عرفاً دار الرعاة، دار رفاعة الهوي، يضربون فيها خيامهم حيث شاءوا. وكان على المتوطّنين فيها من مزارعي القرى من غير رفاعة أن يحصلوا على تصريح مسبق من ناظر رفاعة متى رغبوا في الإقامة بالدار، أو الاستزادة من مواردها. وبعد إلغاء الإدارة الأهلية في أوائل السبعينات بدا لغير رفاعة الهوى أن مفهوم الدار نفسه قد سقط. بل أن ما تبقى من الهشاب، الذي خضع توزيعه لإرادة شيخ رفاعة، ناله غير عرب رفاعة. فقد رفض القرويون في قرية «ود كرار» مثلاً أن يسمحوا لطائفة من رفاعة الهوى الإقامة بجهتهم بحكم أن الأرض لمن أقام فيها وعمّرها. وأقاموا مجالسهم المحلية الخاصة

وعليها قادة منهم ليفرضوا ملكيتهم على أرض بلا سلطان غاب عنها شيوخ رفاعة ممن انحلت إدارتهم الأهلية. ولما احتكم أهل القرى في هذا النزاع مع رفاعة إلى القانون حكم لهم القضاء بالحق في الأرض ضارباً بأعراف الدار عرض الحائط. وللرد على ما رآه شيوخ رفاعة من استهانة بحق الدار شجعوا أهلهم للإقامة حيث أرادوا وإن احتكوا مع أهل القرى من غير رفاعة فليكن. كما أثارت رفاعة مسألة عودة غاب هشابهم لهم.

وهكذا تهافتت حاكورة رفاعة أو دارها. فقد تناصر على اختلاسها منهم رأسماليو الزراعة الآلية بدعم من البنك الدولي، ودولة الأغنياء منا التي أصدرت قانون الأراضي غير المسجلة لعام 1970 مخولاً للحكومة نزع أرض البادية المشاع متى شاءت. لم يشفع لرفاعة أنها من صفوة الجماعات العربية حين طمع الرأسماليون فيما بيدها من دار. ورأينا كيف أن الجماعات التبع، ومعظمها من أصول أفريقية، انتهزت السانحة لتنال حقوق في دار رفاعة ليست لها متى حكمنا أعراف الحاكورة.

البرجوازية الصغيرة : لو كنت من مازن

نعود في ختام هذا المبحث إلى مسألة لمسناها من قبل وهي المذهبان، الأرومة والاقتصاد السياسي، الرائجان في تفسير

نزاعات الهوية. ونركز هنا على كيف تسرب شاغل الأرومة إلى نزاع دارفور على يد برجوازية القبائل الصغيرة التي ظل الحزب الشيوعي يعقد أمله عليها من جهة التأثير السياسي الإيجابي على أهلها. وأراد الحزب أن يرتبط بمتعلمي القبائل من قادة التنظيمات الداعية «للنهضة» بين القبائل من بلادة الريف. فالحزب يربط بصورة وثقي بين نموه في مناطق القطاع التقليدي وبين حيوية الدور الذي يلعبه أبناء القبائل من المتعلمين، والجيوب المتناثرة من عمال الخدمات وأبناء تلك القبائل أيضاً. بل رأيناه في أزمة دارفور (الميدان 1991 ديسمبر 2004) يناشد متعلمي دارفور الشرفاء أن يوضحوا لأهلهم «ما يستعصي على الفهم من تعقيد يخلط الأمر الطبقي بالقبلي في واقع لم تتيسر فيه أبسط وسائل المعرفة.» ووصف مهمتهم بأنها انتشال أهلهم من «مكائد عدو طبقي متوحش لا يعرف غير مصالحه الدنيوية»، وطلب منهم توجيه حرابهم «ضد العدو الطبقي المشترك».

وفات على الحزب في غمرة مسلسل مقاومته للنظم المستبدة، التى عزلته عن الريف، أن تنظيمات أبناء القبائل هذه قد شقّت بشعوبها طريقاً للنهضة غلبت فيه سياسة الأرومة على سياسة الطبقة بما لا يتفق مع صور الممارسة المثلى لدى الحزب الشيوعي. وحوّل أبناء الريف المتعلمين «دار القبيلة» إلى أمة قائمة بذاتها. وخاضوا في مجاز عرقي إثني للدفاع عن أمتهم هذه مما حول هذه الأمم إلى «كنتونات» في الوطن السوداني.

وقد كشف البطحاني بكفاءة ،كما رأينا من قبل، نمو هذ الفئة التي سماها حقاً بالبرجوازية الصغيرة بين شعب النوبة، واشتداد عودها فوق أجندتها الإثنية الخالصة وتنظيماتها المستقلة. فقد تخرج أبناء القبائل بهذا الوعي الإثني من الجامعات والمدارس التي نظموا فيها روابط القبائل والجهات المختلفة، وتشبعوا خلال هذا النشاط بتظلم أقوامهم من الحرمان من ثمار الاستقلال. وهي ثمار رأوا أنها مما احتكره أبناء الإقليم الشمالي الموصوف بالأسلاموعربي وجماعات الشايقية والجعليين والدناقلة النيلية من هذا الإقليم خاصة.

وخطر هذه المنظمات في تنشئة القيادات المحلية وآفاقها مما لم يخضع لدراسة ممحصة معلومة. ولكن التيجاني عبد القادر رد تنامي قوة الحركة الإسلامية بين المتعلمين، وفي الريف، إلى كادرها الطلابي الذي اغتنم فرصة قيادته الأزلية لاتحاد جامعة الخرطوم في السبعينات لتنظيم قوافل علاجية وتعليمية ودعوية للريف يقودها إسلاميون من أبناء القبائل المستهدفة. وكان هذا اختلاساً للحداثة من آلهة الدولة العربسمالية حببهم إلى أهلهم. وما جاءت انتخابات 1986 حتى أثمر هذا الاستثمار كسباً لهم في الدوائر الانتخابية حسدهم عليه الخصوم.

وكان تطاول الحكم العسكري بالبلاد، وبعض سياساته في زعزعة الإدارة الأهلية، أو استعادتها بعشوائية، هو المعين الأكبر على تنشئة هذه القيادات الإثنية من أبناء القبائل.

فبِحل النظم العسكرية للأحزاب الطائفية السياسية، وتداعي الإدارة الأهلية، خلت للبرجوازية الصغيرة الريفية شعوبَها وقبائلَها من تأثير تلك الأحزاب السلبي ، أو كما تراه. ووجدت هذه الفئة الطامحة لقيادة قبائلها في المجالس الوزارية والنيابية المحلية، التي تكاثرت بعد تطبيق سياسات الحكم الإقليمي بشمال السودان في1980، ساحات لممارسة تلك القيادة المشتهاة. وكان الشيوعيون وغيرهم عارضوا هذه المجالس من وجهة أنها واجهات لحكم مركزي مستبد مقاومة مستميتة. ولكن لم ينتبهوا بأن عدم شرعيتها، من جهة الديمقراطية، لم تمنع قوى ريفية اجتماعية لم تر صواب مقاطعتها، من اغتنامها لأجل ممارسة سياسية ذات دلالات محلية هامة.

وتوقف جونسون عند المترتبات السياسية والاجتماعية السالبة لغيبة الأحزاب الطويلة عن مسرح السياسة السودانية. فمهما قلنا عن رداءة هذه الأحزاب، وبعض تلك الرداءات موجع، في قول جونسون، إلا أنها تجمع أعضاءها على صعيد واحد رغم فوارق العرق والإثنية والجهة. فهي من منظمات المجتمع المدني يَرِد إليها الناس من كل فج إثني أو عرقي عميق. فتذيب ما بينهم من جفاء وتآخيهم على المحجة البيضاء في مصاهرها القومية. فالمعروف أن السياسة في الحزب الواحد مثل اتحاد نميري الاشتراكي قد ناشتها النازعات الإثنية و«القبلية». وعليه فقد أفرخت «القبلية» في الحزب الغالب الحاكم برغم

أنه قد نهض أول مرة لمحاربة التفرقة والحزبية والقبلية. وقد اضطر إلى ذلك لأنه، في حين نجح في وقف الحزبية المتهمة بتشتيت قوى الأمة، أو زجها في السرية علي الأقل، لم يقدر على حرب العمليات السياسية الإثنية والجهوية بطابعها التشتيتي أو وقفها. فبينما يواصل قادة الأحزاب السياسية المحظورة نشاطهم المعارض من تحت الأرض أو المنافي، يرتد أنصارهم لهوياتهم الإثنية كأداة لتحريك وتمييز نشاطهم السياسي. ففي قول جونسون إن الاتحاد الاشتراكي أراد أن ينظم الشعب في عبوات مثل «العمال» و«المزارعين» و«الرأسمالية الوطنية» و«المهنيون» و«الرعاة» لخلق حلف القوى العاملة. إلا أن أهل الريف لم يقبلوا تصنيفهم بحسب قوي الإنتاج، وتمسكوا بهوياتهم الإثنية، وورطوا الاتحاد الاشتراكي نفسه في سياساتها. وتبخرت أحلام الاتحاد الاشتراكي في أن يكون الماعون الجامع لتحالف حديث للقوى العاملة.

ولم تكن صفوة القبائل على قدر توقع الحزب الشيوعي منها. فقد زجت الريف في أتون الحروب الإثنية خلافاً لتوقع الشيوعيين منهم بإشاعة الديمقراطية، والنهوض بأهل الريف قاطبة في حلف وطني ديمقراطي للإلفة والتغيير الاجتماعي. خلافاً لذلك كانت قيادة صفوة القبائل، أو برجوازيتها الصغيرة، سبباً في إشعال فتيل الفتنة. ففي دارفور عطلت هذه الصفوة، من مواقعها في السلطة الإقليمية وفي قيادة القبائل، آلية مجلس

الصلح التقليدي. فمن أسباب فشل مؤتمرات الصلح القبلي المتكررة منذ عقد الثمانينات أن التفاوض القبلي أصبح بيد متعلمي القبائل الذين انقطعوا عن المقتضيات الإيكولجية لجمهرتهم الريفية. وهي مقتضيات دربت الصفوة التقليدية للقبائل علي المرونة وترك الأبواب مشرعة للصلح بعد النزاع. فقد فهمت البرجوازية الصغيرة ، المتشربة بالفهم الغربي للملكية، أن «الحاكورة» ملكية مطلقة بلا منازع أو شريك. بينما يفهم أهلهم أن «الحق العرفي في الأرض هو الحق في استخدامها واستغلالها وليس الملكية المطلقة، غير المحدود لها» (محمد سليمان 2005، 367). ولذا فهمت الصفوة التقليدية كيف تقتسم الأرض مؤقتاً في أزمنة المحنة ولكن أولاد القبائل المتعلمين لم يتدربوا في هذه المرونة فشحت نفوسهم. فقد «قضوا وقتاً طويلاً في المناورات والاختصام حول أسس اقتسام السلطة السياسية في الحكومات المحلية والمركزية، فهم أكثر اهتماماً بمصالحهم المباشرة من الاهتمام بالمصالح المشروعة لأهلهم في الريف، بل إنهم لا يتردّدون في توظيفها لصالحهم في كل فرصة سانحة» (368, 2005). وجعلهم هذا الشره، ابن المنابت الحديثة، يديرون ظهرهم لتراث الميثاق السياسي القبلي وقواعده النفسية. فليس تعصم صفوة القبائل في إدارة النزاع القبلي «صحبة كتاب» وهو العهد الذي كان يؤذن لقبيلة من الرعاة أو الوافدين دخول دار أخرى بحلف المصحف ميثاقاً بالوفاء بالتزاماتهم تجاه من

استضافوهم بدارهم. ولم تعد مجالس صلح البرجوازية الصغيرة تستظل بدناميكية «كسار الخواطر» وهي الحرب المعنوية تشن على مَن لا يقبل بحكم مجالس الصلح. أما الذي ساد في نزاعات القبائل بفضل برجوازية القبائل فهو أخلاق، أو لا أخلاق، قادة المليشيات القبلية في شح النفس، وطلب الحق عن طريق فوهة البندقية. وانضموا بذلك بغير حاجة إلى رعيل الطغم الفَاشية بالبلاد من لدن الحكومة إلى المعارضة. وكان مأمولاً منهم أن يحملوا مأزق الريف بقوة إلى المسرح السياسي ولكنهم آثروا أن يقتحموا به ذلك المسرح بالقوة. وفاقموا من الهرج الذي يعصف بالوطن.

خاتمة:

يصف أهل دارفور من يحمل هماً ثقيلاً بلا بصارة بأنه كمن يحمل جبل مرة بلا وقاية. وبدا لي من هذا المبحث عن ممارسة الحزب الشيوعي في البادية والريف السوداني، القطاع التقليدي أو التكوينات قبل الراسمالية في مصطلحه، التي أخرجت أثقالها بصورة تراجيدية، أنه لم يُحكم الماركسية فيها لكي يستوعبها ويأخذ بعنانها. وصح أن نقول إنه حمل هم الريف بغير وقايته الماركسية. فاضطرته مقاومته القوية الشقية للأنظمة الديكتاتورية للتوراي مكرها عن الريف حتى تطاولت الشكوى من أنه حزب بندر. ولا يطعن هذا في المقاومة بالطبع

إلا إذا قصرت عن التغيير الجذري المؤدي إلى النهضة. فقد رأينا كيف عاب عبد الخالق محجوب قبل 40 عاماً طلاق المقاومة عن النهضة بعد مقاومة ظافرة لنظام عبود العسكري. فقال إننا حاربنا النظام العسكري كنظام عسكري لا كنظام طبقي أداته العسكرية. وحرب النظم الطبقية في المصطلح الماركسي هي النهضة لا أكلت ولا شربت.

سيكون يوم تخلّي الحزب الشيوعي عن الماركسية في مؤتمره القادم يوماً حزيناً في دوائر الراديكاليين السودانيين. وهذا التخلي مع ذلك، إذا حدث، سيكون مجرد إجهاض لفكرة لم يحسن الشيوعيون استثمارها منذ وقت طويل جداً. ولا تثريب. فللماركسية، من بعد، قوي شعبية اجتماعية تحميها.


تبلدية

كلمة عن المصادر والمراجع

أدب الحزب الشيوعي:

الحزب الشيوعي، الماركسية وقضايا الثورة السودانية، هو التقرير المجاز بواسطة المؤتمر الرابع للحزب الشيوعي في 1967. نظرت إلى طبعته الثانية بلا تاريخ وبالتلميح ربما كان تاريخ هذه الطبعة هو 1987. وعبارة التقرير الأساسية التي استعنت بها لبيان موضوع المقاومة والنهضة في ممارسة الشيوعيين على صفحة 125 منه. وللمزيد عن اليسارية في عمل الحزب خلال الحكم العسكري أنظر إلى الصفحات من 118 وما بعده. ورجعت لدورة اللجنة المركزية للحزب الشيوعي في يوليو 1968 المعنونة «قضايا ما بعد المؤتمر الرابع». وأنظر كذلك دورة اللجنة المركزية في أغسطس 2001 التي شرعت في فحص مفهوم الرأسمالية الطفيلية.

الحزب الشيوعي وقضية الجنوب، صدر في 1977 ومرة أخرى من القاهرة في 2003. والطبعة الثانية مُحَورة بنية التلاؤم مع الأوضاع التي استجدت وقد نبهت إلى ذلك في وقته.

أما إذا أردت تقويماً أكاديمياً مرشداً لموقف الشيوعيين من

الجنوب فأنظر كتاب جعفر كرار أحمد، **الحزب الشيوعي والمسألة الجنوبية**، دار جامعة الخرطوم للنشر، الخرطوم، 2005.

وقد نظرت بالطبع في جريدة الميدان السرية. وهي متاحة للقارئ على الإنترنت. وهذا تيسير كبير يحمدون عليه.

دارفور أكاديمياً:

ومن الكُتّاب الذي كتبوا بمهنية علية ورصانة آدم الزين محمد. جاء إلى الأكاديمية، كمختص في الحكم المحلي، بعد تجربة طويلة كضابط إداري موفق. ولا زال جيلنا يذكر له كتابه **الأدب الشعبي لقبيلة المسبعات الشعبي** الذي توافر على جمعه وتبويبه ونشره وهو ما يزال طالباً بجامعة الخرطوم. وقد صدر له مؤخراً (بالاشتراك مع الطيب إبراهيم وداي) كتاب **رؤى حول النزاعات القبلية في السودان** بالخرطوم عام 1998. ثم حرر ضمن جماعة كتاباً بعنوان **التنمية مفتاح السلام في دارفور** وهو عبارة عن أوراق مؤتمر نظمته مؤسسة فريدرش إيبرت ومركز دراسات السلام والتنمية بجامعة جوبا. وصدر الكتاب في الخرطوم عام 2003. وله كتابات حسنة بالإنجليزية عن المرأة في دارفور والنزاع الأهلي وعن آليات الصلح الأهلي وغيرها كثير. واعتمد الكتابان المتقدمان على طائفة من الرسائل الجامعية التي رصدت تطور النزاع الدارفوري منذ منتصف الثمانينات. ويشتهي الباحث أن يتاح لهذه الرسائل ان ترى نور المطبعة والنشر. ومن كتاب هذه الرسائل نازك الطيب، ومنصور الجلة، ومنى أيوب،

وعلي جرقندي، نعيم رباح، محمد أحمد نور علي، وياسر حسن ساتي، وحسن عبد الله جبريل، وزهير محمد بشار، وعمار محمد آدم.

ومن أراد تاريخاً عمومياً لدارفور السلطنة فقد صدرت ترجمة حسنة لكتاب جوستاف ناختيقال **سلطنة دارفور: أقاليمها وأهلها وتاريخهم** (بعد رحلة له في دارفور عام 1874). وقد عربها عن الألمانية النور عثمان أبكر وصدرت في الخرطوم عام 2004.

ومن أراد عرضاً أكاديمياً مرعياً بواسطة عبد اللطيف البوني فليقرأ لعلي أحمد حقار كتابه **البعد السياسي للصراع القبلي في دارفور**. وهو رسالة ماجستير من جامعة أم درمان الإسلامية صدرت في كتاب في الخرطوم عام 2003.

أما المصدر الذي انتفعت به جداً في فاعلية الأصل المادي لنزاع دارفور فهو مقالة نشرها الدكتور شريف حرير في كتاب **تخريمة إلى الذبول** حرره مع تيرجت تفدت ونشراه في 1994 في الإنجليزية بالنرويج. وعنوان المقال كان «حزام العرب وحزام البقارة: الصراع الإثني السياسي في دارفور والعوامل الثقافية في المنطقة». وقيمة مقال شريف أنه قد كتب بخلفية الثمانينيات التي كان فيها كل من البادية العربية الشمالية والزغاوة الأفريقية حرباً على الفور التي استعصمت بحاكورتها مسنودة بصفوة أهل الحكم منها في الإقليم. وقد انْفَضّ تحالف العرب والزغاوة لاحقاً. ولشريف مقال آخر في الإنجليزية نشره في كتاب حرره محمد صالح وماكاكيس وعنوانه **الإثنية والدولة في شرق أفريقيا**، 1998. وقد كتبت يوماً أتأسف على حرير لتركه شغله الأكاديمي البارع ليحمل السلاح يزيل الضرر بسيفه. فما قاله في تلك

المقالات بالإنجليزية لم يبلغ سواد الناس الذين خرج لنصرتهم وهو صادق.

أما كتاب **دارفور: الحقيقة الغائبة** فهو من إصدار المركز السوداني للخدمات الصحفية نشره بالعربية والإنجليزية في سبتمبر 2004. ويُذاع عن المركز أنه من شبكة إعلام حكومة الإنقاذ الوطني. وبه ملحق جمع كثيراً من وثائق الصلح الأهلي لا غنى لباحث عنها.

كتب بالإنجليزية:

انظر مقدمة كتاب توين فالولا وبول لفجوي: **الرهن في أفريقيا: دين الرهن بآفاقه التاريخية** الصادر عن دار وست في عام 1994. وكذلك كتاب مارتن كلاين **كسر القيد: الرق والرهن والتحرير في أفريقيا وآسيا** الصادر عن دار جامعة ويسكونسن للنشر في عام 1993. وقد جاء بحالات رهن في الصين والهند التي اضطر فيها آباء معدمون لرهن أطفالهم. وقد جرى حبر كثير حول الرهن منذ كتاب فلولا ولفجوي. ومن ذلك كتاب عن الرهن في كينيا. يبدو أن فالولا ولفجوي قد فتحا الباب.

وكتاب جوك مادوت جوك **الحرب والرق في السودان** الصادر في 2001 عن دار جامعة بنسلفانيا للنشر. أما كتاب ديبورا سكروجنز وعنوانه **حرب إيما** ففيه يقف القارئ على الملابسات التي ذاع نبأ الرق السوداني الحديث أول مرة في وسائط العالم. وهو كتاب جميل جداً وقراءة ملزمة. أما الذي يريد أن يعلم عن خبير رائد لا

يكذب مهنة الأكاديمية حول أزمة السودان الوطنية فعليه بكتاب دوقلاس جونسون، **جذور حروب السودان الأهلية** الصادر عن دار جامعة إنديانا للنشر في 2003. أما الكتاب العمدة في جغرافيا دارفور الروحانية وملكية الأرض فهو إليكس دي وال وعنوانه **المجاعة القاتلة: دارفور** (السودان) 1984-1985 الصادر عن دار أكسفورد للنشر عام 1989، وأعيد نشره في ملابسات تفاقم أزمة دارفور الحالية. وهو كتاب عن عام واحد في دارفور كان له ما بعده. ومن أراد علماً بكيف اندلق مأزق شاد على دارفور فعليه بكتاب جي أم بار وروبرت كولنز وعنوانه **حرب الثلاثين عاماً: ليبيا وشاد والسودان**، 1963-1993 الذي صدر في 1994 عن دار وستفيو بولاية كولورادو. ولو أنصف الكاتبان لقالا و«الولايات المتحدة» لأنها كانت شريكاً دقيقاً في هذه الخصومة. أما كتاب محمود محمداني اليوغندي من أصول هندية المعنون **رعايا ومواطنون** فهو كتاب لفت النظر بمعالجة مبتكرة لذيول الاستعمار التي تستبطن نظمنا الإدارية وفلسفة الحكم في أفريقيا إلى يوم المسلمين هذا. وقد وجدت كتاب وليام يونق عن الرشايدة مفيداً من جهة شرح مظلمتهم التاريخية في السودان لأنهم كيان بلا دار ولا حاكورة.

وليس بين هذه الكتاب من جرى تعريبه. وهذا ظلم كبير يرتكبه أهل الثقافة والأكاديمية بحق جمهرة القراء ممن يخوضون في نزاعات بلدهم بالقول وباليد والفكر عنهم طي لغة أجنبية.

كتب بعينها:

سليمان حامد الحاج، **دارفور: وضع النقاط على الحروف**، الشركة العالمية للطباعة والنشر، القاهرة، 2005.

سليمان محمد بلدو وعشاري أحمد محمود، **مذبحة الضعين والرق في السودان**، الخرطوم، 1987.

عبد الخالق محجوب، **حول البرنامج**، دار عزة، الخرطوم، 2002. وهي آخر ما كتب في معتقله بسلاح الذخيرة بالشجرة بالخرطوم في عام 1971.

عبد الغفار محمد أحمد، **في تاريخ الأنثروبولوجيا والتنمية**، دار الأمين للنشر والتوزيع، القاهرة، 2002. أنظر الفصل الأخير.

عبد الله علي إبراهيم، **فرسان كنجرت: ديوان نوراب الكبابيش وعقالاتهم في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر**، الخرطوم، 1999.

عثمان خالد مضوي، **الحملة الآثمة على السودان**، الخرطوم، 1963.

عطا الحسن البطحاني، **جبال النوبة: الإثنية السياسية والحركة الفلاحية 1924-1969**، مركز الدراسات السودانية، القاهرة، 2001.

محمد إبراهيم أبو سليم، **المهدية والأرض**، 1976.

محمد إبراهيم أبو سليم، **في الشخصية السودانية**، دار جامعة الخرطوم للنشر، 1979

محمد إبراهيم نقد، **قضايا الديمقراطية في السودان: المتغيرات**

والتحديات، دار عزة، الخرطوم، 2002.

محمد إبراهيم نقد، علاقات الرق في **المجتمع السوداني: النشأة – السمات – الاضمحلال: توثيق وتعليق، دار عزة، الخرطوم**، 1995.

محمد إبراهيم نقد، علاقات **الأرض في السودان**، القاهرة، 1993.

محمد سليمان محمد، السودان: **حروب الموارد والهوية**، دار كمبردج للنشر، لندن، 2000.

يوسف عبد المجيد، **أجراء الريف**، دار شيكان، الخرطوم، بلا تاريخ، على آخر الستينات.

رقم الإيداع:
2021/655